العلاقة بين المنطق والفقة عند مفكرى الإسلام

(قراءة فى الفكر الأشعرى)

تأليف

د. محمود محمد على محمد

كلية الآداب - جامعة أسيوط

الطبعة الأولى

٢٠٠٠م

عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية

©

EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف : محمد أبوطالب

الناشر : عين للدراســـات والبحـــوث الإنسانيـــة والاجتماعيـــة

– ٥ شـــارع ترعة المريوطية – الهــرم – ج.م.ع – تليفون – فاكس ٣٨٧١٦٩٣

ص . ب ٦٥ خـــالد بن الــوليــد بـالهــرم – رمــز بريدى ١٢٥٦٧

Publisher:ĖIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES
5, Maryoutia St ., Alharam - A.R.E. Tel : 3871693
P . B 65 Khalid Ben - Alwalid - Alharam P. C 12567

بسم الله الرحمن الرحيم

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا» (صدق الله العظيم)

سورة النساء : الآية (٨٢-٨٣)

* * *

شكر وتقدير

إذا كان من بديهيات الخلق العلمى أن ينسب الأمر إلى ذويه وأهله ، فإننى أتقدم بخالص شكرى وعظيم تقديرى إلى أستاذى الفاضل الأستاذ الدكتور عاطف العراقى والأستاذ الدكتور محمد حسينى أبو سعدة جزاهما الله عنى كل خير .

* * *

الإهداء

إلى والدتى أطال الله عمرها ومتعها بالصحة والعافية .

فهرس الموضوعات

صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــة

يحتل المنطق الأرسطى مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الإنسانى عامة والفكر العربى الإسلامى خاصة ؛ إذ يعد من أوائل العلوم الفلسفية اليونانية التى ترجمت إلى اللغة العربية، والذى حظى بقبول ورضى لدى كثير من الفلاسفة والفرق الكلامية الإسلامية، وبخاصة الأشاعرة ؛ فقد تناولوه بالبحث والدراسة واستخدموه كمنهج للتفكير فى بعض المشكلات والمسائل الدينية، ولقد واكب ظهور الإمام أبى الحسن الأشعرى (ت : ٣٢٤هـ) على مسرح الدراسات الكلامية تطور هائل فى المنهج الذى كانت تستخدمه المعتزلة ، وهو المنهج الذى اعتمد فى جانب كبير منه على العقل ؛ من حيث إنهم استخدموا بعض الأقيسة والإلزامات وعمدوا كثيراً إلى ضرب الأمثال واستخلاص الأحكام من المعانى المتضمنة فى النصوص .

غير أن الإمام الأشعرى ؛ قد جعل هذا المنهج أكثر إحكامًا ودقة بمحاولته الإفادة مما ورد فى أورجانون أرسطو ؛ وخاصة التحليلات الأولى والطوبيقا والسوفسطيقا ، وتطبيقه على الكثير من المشكلات الكلامية .

ويشهد كتاب « الإبانة عن أصول الديانة» بمقدار تأثر الإمام الأشعرى بالمنطق الأرسطى ؛ فقد أصبح القياس الأرسطى لديه هو الشكل المقبول للتفكير ومعالجة المسائل المطروحة فى الفكر الدينى والكلامى؛ كما أن جزءاً من القواعد المنطقية المختلفة التى تضمنها كتاب «الطوبيقا » قد طبق على بعض المشكلات الكلامية .

ولقد ساير الإمام أبو المعالى الجوينى (ت ٤٧٨) والإمام أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) أستاذهما الإمام الأشعرى حينما استثنى المنطق من خصومته ؛ لأن قوانينه فيما يقول هى قوانين العقل التى اتفق عليها جميع بنى البشر .

وباختصار ، فإن جمهور الأشاعرة جعلوا المنطق جزءاً من الكلام، وأطلقوا على هذا الجانب فى كتاباتهم المتعلقة بالمنطق اسم «كتاب النظر» تارة و«كتاب الجدل» أو «مدارك العقول» تارة أخرى .

وقد فضل بعض الأشاعرة أن تبدأ بحوثهم الكلامية بعرض المسائل المنطقية والمنهجية ، والحديث عن طرائق العلم وأنواع الاستدلال قبل الخوض في المسائل الكلامية؛ نجد ذلك عند متقدمي الأشاعرة ، مثل أبي الحسن الأشعري (ت : ٣٢٤هـ) وأبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ثم الجويني (ت : ٤٧٨هـ) ومن بعده الغزالي (ت : ٥٠٥هـ) ، كما نجد هذا الاتجاه أكثر بروزاً عند متأخري الأشاعرة أمثال فخر الدين الرازي (ت : ٦٠٦هـ) ومن بعده سيف الدين الآمدي (ت : ٦٣١هـ) والبيضاوي (ت : ٦٨٥هـ) وعضد الدين الإيجي (ت : ٧٥٦هـ) .

ومثل هذا يمكن أن يقال أيضا عن الفقه وأصوله ؛ فقد استقبل فقهاء الأشاعرة منطق أرسطو استقبالاً حسنًا ؛ كما أفادوا في تفسيرهم للنصوص الفقهية من الأفكار المنطقية الأرسطية المتعلقة بالجنس والنوع ، والعام والخاص ، والكلي والجزئي ، والمقدمات والنتائج ، واستخدموا من غير حرج الأقيسة التي عالجها أرسطو في التحليلات الأولى بعد مزجها بالمنطق الرواقي .

وتجدر الإشارة إلى أن معظم متكلمي الأشاعرة ؛ كانت لهم اهتمامات فقهية لاتقل اعتباراً عن اهتماماتهم الكلامية ؛ بل إن لكثير منهم بحوثًا ومؤلفات في الفقه وأصوله ، وهو ما يهيئ لأذهاننا أو يفرض عليها تقبل إمكانية وجود تأثير وتأثر متبادلين بين إعمالهم المنطق في البحوث الفقهية مثلما أعملوه في بحوثهم الكلامية .

ويُعد «الجويني» من أوائل الأشاعرة الذين أدخلوا في علم أصول الفقه بعض القواعد والأسس التي تضمنها الأرجانون الأرسطي، والتي تتعلق بالأقيسة أو الحجج أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو في كتاباته المنطقية .

ويشهد على ذلك كتابه «البرهان» في علم أصول الفقه ؛ فقد حاول فيه الجويني استعمال المصطلحات المنطقية في الاستدلالات الفقهية ، كما يتضح ذلك في معالجته لمباحث الألفاظ والمعاني والعلل والقياس .. إلخ .

ومن جهة أخرى ؛ فإن الغزالي يعتبر هو المدعم الحقيقي للمنطق والفقه ، لا لما وضعه من كتب منطقية سهلة العبارة ؛ بل لتلك المقدمة المنطقية التي كتبها في أول كتابه «المستصفى» من علم الأصول ؛ والتي ذكر فيها بأن «من لايحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً».

وكأنما قد وجه الغزالي حملته الإقناعية بالمنطق إلى الفقه ؛ خاصة في سبيل مزجه بالمنطق ، وجعل استنباطاته واستخراجاته تسير عليه . فهو إلى جانب إصدار فتواه السالفة في مقدمة

«المستصفى» وهو كتاب فى أصول الفقه مما يوحى بأن محتوى الفتوى كان متوجها أساسًا إلى الناظرين فى الفقه؛ نجده فى حديثه عن جدوى المنطق كمنهج للبحث فى العلوم يقول عنه : «يشمل جدواه جميع العلوم العقلية منها والفقهية ؛ فإنا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لايباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه وعياره ؛ بل فى مآخذ المقدمات فقط» (١).

ولم يقف هذا الحث على استعمال المنطق فى الفقه عند المستوى النظرى فقط، بل إن الغزالى انتهى من ذلك إلى مرحلة التطبيق العملى فألف كتبًا يبين فيها كيفية استعمال الطرائق المنطقية فى البحوث والمناظرات الفقهية .

ونرجع أهمية الغزالى فى هذا الميدان إلى المجهود الكبير الذى بذله فى سبيل إنجاز ما بدأه ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦هـ) واستاذه الجوينى . كما أن هذه الأهمية تعود إلى أصالة الغزالى وقدرته على المساهمة فى تطوير بعض المبادئ المنطقية من أجل تطبيقها على بعض المسائل الفقهية .

ولقد بدأ الغزالى محاولته هذه فى كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و«القسطاس المستقيم» ، ثم عاد لكى يفصّل ما أجمله فى هذين الكتابين فى «محك النظر» و«معيار العلم» . أما فى كتابه «المستصفى» من علم الأصول ، فإن نظرية القياس الأرسطية والرواقية أصبحت تمثل عنده المدخل الطبيعى لهذا العلم، الأمر الذى أدى بالأصوليين اللاحقين عليه إلى السير فى الطريق الذى رسمه الغزالى من حيث تكريس مقدماتهم لعرض مختصر للمنطق الأرسطى ليكون بمثابة الأداة، أو المنهج الذى سيسير الأصولى عليه فى عرضه ومعالجته للمشكلات الفقهية .

والدليل على ذلك أن المتأمل لأعمال الأشاعرة الذين جاءوا بعد الغزالى من أمثال «فخر الدين الرازى» فى كتابه «المحصول» فى علم أصول الفقه، وسيف الدين الآمدى فى كتابه «الإحكام فى أصول الأحكام» ، والبيضاوى فى كتابه «المنهاج » فى علم أصول الفقه، يستطيع أن يستخلص الموضوعات التى يتضمنها المنهج الأصولى فيما يلى :

١- الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد بن محمد ت : ٥٠٥هـ) ، معيار العلم فى المنطق ، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٣-١٤ .

١- مقدمة عامة تتعلق بالفقه وعلاقته بالمنطق .

٢- نظرية فى قياس الشبه ، وهذا الموضوع من موضوعات المنهج عند بعض الأصوليين الأشعريين هو من أكثرها ثراء وتنوعا .

٣- تطبيق لمختلف أشكال القياس الأرسطى . ولبعض الأقيسة الرواقية على مختلف أشكال الاستدلالات فى الفقه الإسلامى.

٤- بعض الآثار التى تدل على إفادة الأشاعرة من المنهج الاستقرائى التجريبى الذى تطور فى العلوم التجريبية الإسلامية كعلم الكيمياء والطب والبصريات .

٥- نظرية فى تفسير النصوص الفقهية تعتمد على الأصول أو المصادر الأساسية للأحكام الفقهية (القرآن والسنة) ، ومعتمدة أيضا على الأصول الأخرى ذات الطابع العقلى كالإجماع والقياس .

وقد أخذنا هذا المجال «العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام (قراءة فى الفكر الأشعرى) » موضوعًا لبحثنا هذا لعدة أسباب :

أولا : سد الفراغ القائم فى الدراسات المنطقية والفقهية عند مفكرى الإسلام والمتعلقة أصلاً بالمدرسة الأشعرية .

ثانيا : الكشف عن مدى تأثر الأشاعرة بالمناطقة المسلمين الذين سبقوهم وبخاصة ابن سينا الفيلسوف .

ثالثا : محاولة الوقوف على ما هناك من صلات بين المنطق والفقه تبدو واضحة عندما ندرك الجامع بينهما وهو العقل بكل ما لديه من فاعليات منطقية كالأقيسة والاستدلالات التى تعد من الأسس المهمة للأحكام الفقهية وأصولها عند الأشاعرة .

رابعا : محاولة إثبات أن هذه العلاقة البناءة بين المنطق والفقه عند الأشاعرة تبدو بالنسبة لنا كدعامة أساسية فى تطور منطقنا العربى الإسلامى .

ومن ثم يأتى هذا البحث من جانبنا كمحاولة جادة لمعالجة موضوع «العلاقة بين المنطق والفقه عند الأشاعرة» معالجة شاملة نحاول من خلالها الكشف عن أبعاد وجوانب هذه المشكلة تلك التى لانظن أنها قد طرحت للبحث حتى اليوم.

ومن الدوافع المهمة التى شجعتنى على الاهتمام بهذا البحث : أن المكتبة العربية الفلسفية تكاد تخلو تمامًا من بحث يتناول هذا الموضوع رغم أهميته؛ من حيث إنه يكشف عن طبيعة

العلاقة بين المنطق والفقه عند كبار مفكرى الإسلام من الأشاعرة ومدى إسهاماتهم فى ترسيخ هذه العلاقة ودعمها بآرائهم وأفكارهم . ومن ثم إثراء البحث المنطقى والبحث الفقهى فى الفكر الإسلامى على حد سواء، كما أننا نهدف من وراء هذا البحث إلى إثبات أن المنطق إذا كان قد اعتبر عند اليونان وفلاسفة الإسلام مدخلاً ضرورياً لدراسة الفلسفة فإنه كان عند فقهاء ومتكلمى الأشاعرة ركيزة مهمة من الركائز التى تعتمد عليها بحوثهم الدينية والكلامية . وإذا كان بعض الدارسين ، قد تناول بحوثًا ودراسات تختص بعلاقة المنطق بالرياضيات وعلاقة المنطق باللغة وعلاقة المنطق بالتصوف وهلم جرا، فإن بحثنا هذا يحاول بيان الصلة القوية بين المنطق والفقه على وجه الخصوص .

كما نرى أن هذا البحث الذى أخذنا فى معالجته يشتمل على ستة فصول : أما الفصل الأول، فقد خصصته لإلقاء الضوء على البواكير الأولى للربط بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام وبخاصة الإمام الشافعى والإمام ابن حزم ، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة عناصر، إحداها نتناول فيه إشكالية المنطق والفقه عند الشافعى ، والثانى نعرض فيه تطور المنهج الأصولى بعد الشافعى ، والثالث نعرض فيه موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى ، وذلك لنبين من خلاله الكيفية التى طوع بها ابن حزم المنطق للفقه، وكيف سبق الأشاعرة فى هذا وبخاصة الغزالى .

وأما الفصل الثانى؛ فيختص بنشأة المنطق والفقه عند الأشاعرة ، وقد اشتمل هذا الفصل على عدة عناصر: إحداها أعرض فيه للصلة بين المنطق والدراسات الكلامية عند الأشاعرة ، وثانيها أبين فيه الطرق التى عالج بها الأشاعرة موضوعات المنطق اليونانى، وثالثها أوضح فيه نشأة الفقه عند الأشاعرة ، ورابعهما أعرض فيه لمكانة المنهج الأصولى عند الأشاعرة ، وخامسها أعرض فيه لمظاهر اهتمام الأشاعرة بالمنطق والفقه .

أما الفصل الثالث ؛ فقد خصص لدراسة المنطق وعلاقته بالفقه عند كبار الأشاعرة ، وقد تضمن هذا الفصل عدة عناصر ؛ أولها : أعرض فيه لطبيعة العلاقة بين المنطق والفقه عند الجوينى، وثانيها أعرض فيه موقف الغزالى من العلاقة بين المنطق والفقه ومدى تأثره بآراء ابن حزم والجوينى ، وثالثها أعرض فيه لموقف الفقهاء من توجه الغزالى نحو المزج بين المنطق والفقه ورابعها نعرض فيه مشروعية العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها عند الإمام فخر الدين الرازى، وخامسها أعرض فيه موقف سيف الدين الآمدى من قضية العلاقة بين المنطق والفقه، ومدى تأثره بآراء السابقين عليه وبخاصة الغزالى والرازى.

أما الفصل الرابع : فقد خصصته لبيان موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء . ثم مدى أوجه الشبه والاختلاف بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء.

وأما الفصل الخامس : فقد خصصته لبيان المنهجين الاستنباطى والاستقرائى فى المنطق ومحاولة تطويعهما فى الفقه عند الأشاعرة ؛ ثم المصادر التى استمد منها الأشاعرة هذين المنهجين فى المنطق والفقه .

وأما الفصل السادس : فقد خصصته لبيان صلة المنطق بالفقه عند الأشاعرة وبعض فلاسفة المسلمين ؛ وقد تضمن هذا الفصل عدة عناصر، إحداها مدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة المسلمين وبخاصة ابن سينا ، وثانيها مدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد ، وثالثها وجوه الاتفاق والاختلاف بين موقف الأشاعرة وموقف فلاسفة الإسلام من قضية العلاقة بين المنطق والفقه .

وأما خاتمة البحث ، فأعرض فيها لأهم النتائج التى أمكن التوصل إليها من خلال هذا البحث ، ومدى ما حققه البحث من الأهداف التى يرجى تحقيقها من ورائه .

وأخيراً أود أن أشير وأنا فى معرض بيانى لمنهج معالجتى لهذا البحث إلى أننى قد اعتمدت على المنهج التحليلى المقارن الذى يعتمد على تحليل النصوص تحليلا دقيقا واستنباط واستخلاص كل ما تشمله من آراء وأفكار ؛ مع المقارنة بين آراء المتقدمين والمتأخرين من كبار الأشاعرة ليتضح لنا تباعًا مدى ما طرأ على العلاقة بين المنطق والفقه عندهم من تطوير وازدهار ؛ وقد اضطررت فى أحيان أخرى إلى اللجوء إلى استخدام المنهج التاريخى بالقدر الذى يفى بضرورات البحث.

ولا أزعم أننى قد بلغت الغاية فى هذا البحث أو أن جميع جوانب الحقيقة فى موضوعه هذا تكشفت لى ؛ وهذا يعد شيئا طبيعيا بالنسبة لدارس يكتب فى موضوع غير مطروق ويسير فى طريق بالغ الصعوبة والغموض .

ومن ثم أتمنى أن يكون هذا البحث قد حقق ما كان يهدف إلى تحقيقه حتى يكون ثمرة من ثمار الفكر المفيد فى الدراسات المنطقية والفقهية التى تهتم بإبراز مدى خصوبة تراثنا العربى الإسلامى فى هذا المجال .

الفصل الأول

البواكير الأولى للمنطق والفقه عند مفكرى الإسـلام وبخـاصـة الشـافعـى وابن حـزم

أولا : إشكالية المنطق والفقه عند الشافعى .

ثانيا : تطور المنهج الأصولى بعد الشافعى .

ثالثا : موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى.

*** تعقيب .**

أولا : إشكالية المنطق والفقه عند الشافعى

١- يرى بعض الباحثين ، أن مكانة أصول الفقه من الفقه، هى المكانة نفسها التى يشغلها المنطق بالنسبة للفلسفة ، وهذا يبدو واضحا تماما ، إذا ما بحثنا فى المنطق وأصول الفقه نفسيهما ؛ لنعرف صلة كل منهما بقرينه ؛ علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها المناطقة والأصوليون تبين ذلك وتوضحه .

فالمنطق كما عرفه أرسطو هو « آلة العلم، وموضوعه الحقيقى هو العلم نفسه أو صورة العلم » (١)؛ ويعنى بذلك أنه آلة أو أورجانون يفيد فى تحصيل العلوم الأخرى أو مقدمة ضرورية لاغنى عنها للدارس والباحث ؛ لأنه يختص بدراسة الاستدلال المستخدم فى جميع العلوم ؛ ولأنه يوصل إلى البرهان ، وهو غاية العلم.

وقد أخذ بهذا التعريف الأرسطى معظم الفلاسفة والمناطقة المسلمين، والأصوليين كذلك. فعلى سبيل المثال ؛ نجد الفيلسوف «أبو نصر الفارابى» (ت : ٣٣٨هـ - ٩٥٠م) ؛ يعرف المنطق بأنه «صناعة تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوّم العقل ، وتسدد الإنسان نحو الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات » (٢).

وبذلك يكون المنطق فى نظره ، هو أداة ، أو فن ، أو صناعة يجب إتقانها حتى لايقع فى الخطأ فى المعقولات ، وهو بذلك مجرد مدخل للعلوم العقلية .

أما الفيلسوف «ابن سينا» (ت ٤٢٨هـ- ١٠٣٧م) ، فيعرف المنطق بقوله « : إنه الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حداً والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانًا »[٣].

وأما الإمام «أبو حامد الغزالى» (ت : ٥٠٥هـ- ١١١١م) ؛ فيعرف المنطق بأنه : «القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن غيره ، فيتميز العلم اليقينى ، عما ليس يقينًا ، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها »[٤].

ويقول عنه صاحب «البصائر النصيرية» بأنه : «قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد ؛ بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته . وإنما يحتاج إلى تمييز الصواب عن الخطأ فى العقائد للتوصل إلى السعادة الأبدية» [٥]، بمعنى أن المنطق قانون يعصم الإنسان من الزلل ؛ فهو أساس معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر، والحجة من الشبهة والشك من اليقين فإذا استطاع الإنسان معرفة ذلك بالمنطق توصل إلى السعادة الأبدية التى تدعو إليها العقائد السماوية على مر العصور .

ويروى التهانوى عن ابن سينا أنه أطلق على المنطق اسم «خادم العلوم» إذ ليس مقصوداً بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم ، فهو كخادم لها؛ كما يروى أيضا عن الفارابى أنه أطلق عليه اسم رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها ؛ فيكون رئيسا حاكما لها. إلا أن «التهانوى» ، حين يقدم تعريفا للمنطق ، فإنه يقدمه على أنه علم من العلوم ، فيقول إن المنطق « ... علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها ؛ بحيث لايعرف الغلط فى الفكر» ؛ فى حين أننا نلاحظ أن «التهانوى» حين يتحدث عن الغرض من المنطق يعده مدخلاً للعلوم النظرية والعملية ؛ فيقول : «اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب فى الأقوال ، والخير والشر فى الأفعال ، والحق والباطل فى الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية»[٦] .

ومن هنا يتضح لنا أن المناطقة المسلمين ؛ قد مالوا إلى جعل المنطق آلة للتفكير السليم ، وعاملاً فارقًا بين الحق والباطل ، والصواب والخطأ فى الأفكار والأنظار والمعتقدات ، ومدخلاً ضروريًا للفيلسوف بوجه خاص .

هذا فيما يخص المنطق وصلته بالفلسفة . أما فيما يتعلق بأصول الفقه فالأمر الذى لاشك فيه أن الفقه سابق فى نشأته على علم أصول الفقه؛ فالفقه نشأ بالاستنباط والفتيا والاجتهاد.

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجتهد ، وكان الصحابة رضوان الله عليهم يجتهدون أيضا ، وذلك فى حال حضوره عليه السلام ، وفى حال غيابه أيضا . فعلى سبيل المثال اختبر رسول الله صلى الله عليه وسلم «معاذ بن جبل» ، حين بعثه إلى اليمن واليًا ، فقال له: « ... بم تحكم ، قال بكتاب الله : قال فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد؟ قال اجتهد برأيى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسوله »(٧).

وبلغ الاجتهاد ذروته فى عهد الخلفاء الأربعة الراشدين ؛ حيث ظهرت للمسلمين حوادث وأقضية لم يوجد من النصوص ما يتضمن حكمها صراحة ومباشرة فألحقوا الشبيه بالشبيه والمثيل بالمثيل، وساووا بينهما فى الحكم ، مراعين فى ذلك المصالح التى راعتها الشريعة فى تشريع الأحكام .

والدليل على ذلك ؛ ما كتبه الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه (ت : ٢٤هـ) إلى أبى موسى الأشعرى؛ حينما أسند إليه أمور القضاء فقال : «أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة ، فأفهم إذ أُدلى إليك، فإنه لاينفع تكلم الحق لانفاذ له ، ولايمنعك قضاء قضيته راجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق ؛ فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل : الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك من الكتاب والسنة ، اعرف الأمثال والأشباه ؛ ثم قس الأمور عندك ؛ فأعمد إلى أحبها ، وأشبهها بالحق فيما ترى(٨). ومن أمثلة اجتهاد الصحابة :

أ- ما قضى به الإمام «علىٌّ بن أبى طالب» كرم الله وجههُ (ت : ٤٠هـ) ، على شارب الخمر بجلده ثمانين جلده قياسًا على عقوبة القذف ؛ حيث قال الله تعالى : «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدوهم ثمانين جلدة » (٩)؛ وعلل علىٌّ كرم الله وجههُ ، هذا الحكم بقوله « ... إنه إذا شرب سَكِرَ، وإذا سكر هَذَىَ، وإذا هَذَىَ افترى ، وحد المفترى ثمانون جلدة »(١٠).

ب- وما أفتى به عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى المعتدة التى تتزوج بغير مطلقها ، بأنها تحرم على الزوج الثانى؛ إن دخل بها حرمة مؤبدة ، وذلك معاملة لها بنقيض مقصودها. وزجراً على مخالفة أمر الله تعالى، ومحافظة على النسل أخذا بالمصالح المرسلة ، وخالفه الإمام علىٌّ كرم الله وجهه ، وأفتى بأنها إذا انقضت عدتها من الأول تزوجت الآخر ، إن شاء تمسكا بالبراءة الأصلية (١١).

جـ- وما أفتى به سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه (ت :٣٥هـ) بإرث الزوجة من زوجها الذى طلقها فى مرض الموت ، ولو كان موته بعد انقضاء عدتها ، وذلك سداً لذريعة الأضرار بالزوجة ، وأفتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بإرثها إذا مات، وهى فى العدة ، فإذا انقضت عدتها فلا ميراث لها [١٢].

وقد سلك التابعون سبيل الصحابة ، ووجد هؤلاء مع كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم فتاوى الصحابة تؤنسهم فى اجتهادهم ، وكانوا أشبه بسلفهم فى فهم أسرار الشريعة ومقاصدها ، فلم يكونوا بحاجة إلى وضع قواعد يسيرون على ضوئها فى استنباط الأحكام الفقهية من مصادرها ؛ لأن المصادر عربية وهم عرب ، فلما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، واختلط العرب بالعجم، وفسدت الملكة اللسانية العربية، وكثر الاشتباه والاحتمال فى فهم النصوص الدينية، وكثرت الحوادث ، واحتدم الجدال بين أهل الحديث وأهل الرأى وتشعب المجتهدون إلى طرائق شتى[١٣] ؛ إلى أن برز علم أصول الفقه إلى الوجود على يد الإمام «محمد بن ادريس الشافعى» (ت : ٢٠٤هـ- ٨٢٠م) ؛ حيث وجد الثروة الفقهية التى آثرت عن الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الذين سبقوه ووجد الجدل بين أصحاب الاتجاهات المختلفة ، فوجد المناظرات قائمة بين فقه المدينة وفقه العراق ، فخاض غمارها بعقله الأريب ؛ فكانت تلك المناقشات مع علمه بفقه المدينة الذى أخذه عن الإمام «مالك بن أنس» (ت : ١٧٩هـ) ، وفقه العراق الذى أخذه عن الإمام «محمد بن الحسن الشيبانى» (ت :١٨٩هـ) ، تلميذ الإمام أبى حنيفة النعمان » (ت : ١٥٠هـ) . وفقه مكة بنشأته وإقامته فيها، هاديًا له إلى التفكير فى وضع موازين يتبين بها الخطأ من الصواب فى الاجتهاد فكانت تلك الموازين هى علم أصول الفقه»[١٤].

ولاغرابة فى أن يكون البحث فى فروع الفقه وتدوينها متقدمًا على تدوين علم أصول الفقه؛ لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ، ومعرفة الخطأ من الصواب ، فهو علم ضابط ، والمادة هى الفقه؛ وكذلك الشأن فى كل العلوم الضابطة ، فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقرضون شعرا موزونا مقُفى قبل أن يضع «الخليل بن أحمد » (ت:١٧٥هـ) ضوابط العروض، والناس كانوا يتجادلون ويتحاورون ، ويفكرون قبل أن يضع أرسطو علم المنطق»[١٥].

وإذا كان أرسطو، قد استطاع بمعاونة مجموعات المحاورات التى جرت بين من سبقه من الفلاسفة ، كسقراط وأفلاطون ومن قبلهما الفيثاغورية والسوفسطائية وغيرهم: أن يضع علم المنطق ليكون آلة بمراعاتها يستطيع الذهن أن يعتصم عن الخطأ فى التفكير ، فكذلك الشافعى، سلك فى علم الفقه الذى جمع ضوابطه مسلك الذى يجمع الأشتات من غير تحيز كما فعل أرسطو؛ ذلك أنه وجد الثروة الفقهية التى آثرت عن الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الذين سبقوه ، ووجد المناظرات قائمة بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق ؛ فكانت تلك المناقشات هادية له إلى التفكير فى وضع موازين يتبين بها الخطأ من الصواب فى الاجتهاد الفقهى؛ وهى مع ذلك خطوط يرسمها ، ومناهج ينهجها من يريد أن يجتهد من غير أن يقع فى خطأ فى تعرفه الأحكام الشرعية ، فكانت تلك الموازين هى أصول الفقه؛ فأصول الفقه كما فهمها الشافعى ، وكما هى فى حقيقتها بيان للمناهج التى يسلكها الفقيه ليكون استنباطه سليما وهو الميزان الذى يعرف به باطل الآراء الفقهية من صائبها ، فهو ميزان ومنهاج (١٦).

ولقد كان الشافعى جديراً ، بأن يكون أول من يدون ضوابط الاستنباط فقد أوتى علمًا دقيقًا باللسان العربى؛ حتى عُد فى صفوف الكبار من علماء اللغة، وأوتى علم الحديث ، فتخرج على أعظم رجاله وهو الإمام مالك ، وأحاط بكل مناهج الفقه فى عصره ، وكان حريصًا كل الحرص على أن يعرف أسباب الخلاف ووجهات نظر المختلفين .

بهذا وبعقل نافذ عميق توافرت له الآداة ، لأن يستخرج من المادة الفقهية التى تلقاها ، الموازين التى توزن بها آراء السابقين ، وتكون منهاجًا مرسومًا لاستنباط اللاحقين يراعونها حق رعايتها ، فيتقاربون ولايباعدون(١٧).

وينتهى النظر فى علم أصول الفقه على هذا الأساس الذى وضعه الشافعى، إلى أنه مناهج وموازين كما أشرنا ؛ تبين للمجتهد طريق الاستنباط الصحيح وهو يتطابق مع تعريف الأصوليين ؛ حيث يعرف الأصوليون أصول الفقه تعريفًا متقارب المعنى والألفاظ على اختلاف عصورهم ومذاهبهم ، وقد بدأ هذا التعريف يتشكل فى صيغته التى أضحت مأثورة فيما بعد منذ الإمام الغزالى؛ حيث قال فى المستصفى من علم الأصول : «أصول الفقه عبارة عن أدلة الأحكام الفقهية ووجوه دلالتها على الأحكام؛ من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»(١٨).

وقد اقتفى أثره فى هذا التعريف الإمام «سيف الدين الآمدى» (ت : ٦٣١هـ) ؛ حيث ذهب إلى أن : «أصول الفقه ، هى أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة ؛ لا من جهة التفصيل(١٩).

فلاغرابة إذن أن يجعله بعضهم بمثابة العلم الذى يقدم للفقيه كل المناهج والطرائق التى يحتاج إليها فى إعداده وتفسيره وتطبيقه للقاعدة الشرعية؛ وبذلك يصح القول بأن دور علم أصول الفقه بالنسبة إلى الاستدلال الفقهى؛ يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام؛ حيث إن علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التى لاتختص بباب من أبواب التفكير دون باب ، وعلم أصول الفقه يزود الاستدلال الفقهى خاصة بالعناصر المشتركة التى لاتختص بباب من أصول الفقه دون باب (٣١).

٢- ثم ننتقل إلى قضية التأثير والتأثر بين هذين العلمين فنقول بأنه إذا كان أصول الفقه منطقا فقهيًا ، فهل تأثر بالمنطق الفلسفى ، باعتبار هذا قانونا عاصمًا لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفكير؟ ..

لايمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو بالسلب ، إلا فى ضوء دراسة تحليلية للمنهج الأصولى؛ من حيث نشأته والمؤثرات فى هذه النشأة وأهم اتجاهاته ، وهو ما سنعرض له الآن .

أشرنا إلى أن الإمام الشافعى ، هو أول من دون أصول الفقه ، ورتب أبوابه وجمع فصوله ؛ وقد قال فى حقه ابن خلدون (ت : ٨٠٨هـ) : «وكان أول من كتب فيه (أصول الفقه) الشافعى رضى الله عنه ، وأملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة فى القياس(٣٢).

فإذا كان الإمام الشافعى ، يعد أول من دون أصول الفقه على الطريقة العلمية بشهادة بعض المؤرخين ؛ وذلك فى كتابه «الرسالة» الذى يُعد أول كتاب فى أصول الفقه ؛ فذلك لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط ، إلا ما ورد بالقرآن والسنة من نماذج ودلائل وإشارات ، وكانوا يعتمدون على فهمهم لمعانى الشريعة، ومرامى أحكامها وغاياتها ، وما تومئ إليه نصوصها ، وما تشير إليه مقاصدها ومصادرها ومواردها ، ومثلهم كمثل من يزن البراهين بالسليقة ، من غير أن يكون له إلمام بعلم المنطق ، فإن تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة ، وتعرف أغراضها ومقاصدها جعل موازين الاستنباط فيها كالملكات فى نفوسهم ، يجتهدون فيوفقون من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة ؛ فجاء الشافعى رضى الله عنه، واختلط بالعلماء ، وناظر الفقهاء ، وناظروه . وكانت مناهجهم فى الاستنباط تبدو على ألسنتهم فى الجدل والمناظرات ، ولذلك وضع الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازين.

ولقد أشاد الفخر الرازى بفضل الشافعى فى هذا المقام فقال : «اعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول ؛ كنسبة أرسطو إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ؛ وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، ولكن ما كان عندهم قانون فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلاجرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ما أفلح ، فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل الناس مدة مديدة ، فاستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانونا كليا ، ويرجع إليه فى معرفة ترتيب الحدود والبراهين ، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانونًا كليًا فى معرفة مصالح الشعر ومفاسده ، فكذلك ها هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعى رضى الله عنه يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة فى كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى رحمه الله تعالى عليه علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه فى معرفة مراتب أجلة الشرع ، فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل (المنطق) ، فلما اتفق الخلق على استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق أحد على مشاركة أرسطو فيها ، فكذا ها هنا وجب أن يعترفوا للشافعى رضى الله عنه بسبب وضع هذا العلم الشريف بالرفعة والتمييز على سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة[٣٣] ثم يستطرد الرازى قائلا : «والناس وإن أطنبوا بعد ذلك فى علم أصول الفقه إلا أنهم عيال على الشافعى فيه، لأنه هو الذى فتح هذا الباب والسبق لمن سبق[٣٤].

وإذا كان الشافعى ، قد وضع علم أصول الفقه ، فهل تأثر فى هذا العلم بالفلسفة والمنطق؟!

يذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) : «أن علم أصول الفقه ، لم يخل من أثر الفلسفة . فالشافعى حين كتب رسالته فى أصول الفقه، لم تخل هذه الرسالة من صبغة فلسفية ، حيث إن هذه الرسالة تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقًا مقرراً فى ذهن مؤلفها ، قد يختل اطراده أحيانا ويختفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه مع ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى[٣٥].

ويستطرد الشيخ مصطفى عبد الرازق فيقول : «وإذا كنا نلمح فى «الرسالة» للشافعى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وإن لم نغفل جانب الفقه- أى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ؛ فإنا نلمح للتفكير الفلسفى فى «الرسالة» مظاهر أخرى منها- هذا الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً ؛ ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . وقد يتعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهى به التمحيص إلى تحيز ما يرتضيه منها، ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه ؛ حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام الفلسفى - حواراً فلسفيًا على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة[٣٦].

وينتهى الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ضرورة جعل علم أصول الفقه فرعًا من فروع الفلسفة الإسلامية ، على أساس ما يتميز به من طابع فلسفى واضح؛ حيث يقول : «وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل هذا اللفظ شاملاً لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى «علم أصول الأحكام» ليس ضعف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو الكلام؛ بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثًا يسمونها «مبادئ كلامية» هى من مباحث علم الكلام . وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها» [٣٧].

٣- وإذا كان بعض الباحثين ، قد أكد مظاهر التفكير الفلسفى والمنطقى فى علم أصول الفقه ؛ فهل يعنى هذا أن مؤسس هذا العلم وهو الشافعى قد تأثر بالمنطق الأرسطى والرواقى أو بهما معًا ؛ أم أنه صدر فى ذلك كله عن عقلية إسلامية متحررة من كل أثر أجنبى؟ .

هناك رأيان متعارضان ؛ أحدهما يقول أصحابه بتأثر الشافعى فى رسالته بالمنطق الأرسطى. أما الرأى الثانى ؛ فيقول أصحابه بعدم التأثر بهذا المنطق، بل يؤكدون على عداء الشافعى للمنطق الأرسطى .

وسبيلنا الآن ، هو عرض آراء هذين الفريقين بشئ من التفصيل، ثم نذكر رأينا ؛ وذلك على النحو التالى :

الرأى الأول : الأصل اليونانى والرومانى للمنهج عند الشافعى :

ذهب بعض الباحثين المعاصرين : إلى أن الشافعى ، قد تأثر فى منهجه الأصولى بالمنطق الأرسطى؛ وممن ذهب هذا المذهب أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومى مدكور؛ حيث قال بأن الشافعى ، قد سبق فكرة المنهج الموجودة فى المنطق الأرسطى فى كتابه «الرسالة» ؛ ويستدل على ذلك بقوله : «بدأ الإمام الشافعى أعماله الفقهية فى بداية القرن التاسع الميلادى (أى الثانى للهجرة) ؛ حيث كانت الترجمات العربية متطورة ، وبصفة خاصة الأورجانون، الذى كان قد ترجم منه على الأقل جزء كبير، ويقدم لنا ذلك المؤلف المنهجى نموذجًا جيداً للعلوم الناشئة فى الإسلام ، فعندما رأى تعقد الدراسات الفقهية والاختلافات التى غلبت عليها، أراد أن يضع لها قواعد مجردة ومنهجا خاصا ، وهكذا وضع علم أصول الفقه ، ذلك العلم الذى يُعد بالنسبة للفقه مثل المنطق بالنسبة إلى الفلسفة ، وإذا كان أرسطو هو منشئ منهج البحث المشترك بين كل الأبحاث النظرية، فإن الشافعى هو منشئ منهج البحث الفقهى فى الإسلام ، وهكذا انتقلت فكرة المنهج المشار إليها والمطبقة عند الفيلسوف اليونانى إلى الفقيه العربى»(٣٨).

وممن ذهبوا أيضا إلى القول بتأثر الشافعى بمنطق أرسطو أستاذنا الدكتور حسن عبد الحميد، حيث يقول : «إن نظرية قياس الشبه التى أرسى قواعدها الإمام الشافعى ، قد تأثر فيها بأرسطو وخاصة فى كتابه الطوبيقا »(٣٩).

وقد أشار الدكتور على سامى النشار، إلى أن الذين قالوا بتأثر الشافعى بالمنطق الأرسطى؛ قد استندوا إلى ثلاث حجج :

- الحجة الأولى: أن الشافعى مفسر جيد يدرس القرآن والحديث من وجهة نظر دلالتهما ، ولذلك يقتصر على مسألة الألفاظ العامة والخاصة ، وهذه المسألة تحمل طابعًا منطقيًا .
- الحجة الثانية : معرفة الشافعى للغة اليونانية على ما يذكر أبو عبدالله الحاكم فى كتابه «مناقب الشافعى- الباب الرابع والعشرون ، من أن الشافعى كان يقول حين سأله هارون الرشيد عن علمه بالطب «أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهرازيس وفورفوريوس وجالينوس وابقراط وأنباذ وقليس بلغاتهم .
- الحجة الثالثة : أن بعض المستشرقين ذهب إلى النصوص التى احتوتها «الرسالة» للشافعى ، تبين لنا أن صاحبها (الشافعى) يُعد القياس الأصولى، هو التمثيل عند أرسطو»(٤٠).

وهذه النقطة يشيرها المستشرق «مارجليوث» حيث يقول بأن الشافعى فى نظريته الخاصة بقياس الشبه، قد تأثر فيها بالمنطق الأرسطى؛ علاوة على أنه اطلع على الترجمات العربية التى أخذت فى الظهور فى القرنين الثامن والتاسع الميلادى؛ ويستدل «مارجليوث» أيضا على تأثر الشافعى بمنطق أرسطو، بأن رسالة الشافعى تثبت أنه كان على درجة كبيرة من الوضوح ؛ حينما يتحدث عن الأجناس والأنواع ، وأن قياس الشبه مبنى عنده على أساس منطقى سليم ، الأمر الذى يفترض معه مارجليوث ، أن الشافعى كان على درجة معينة من الألفة مع منطق أرسطو »(٤١).

غير أن بعض المستشرقين يرون بأن نظرية قياس الشبه، لم تتأثر بمنطق أرسطو مباشرة ، وإنما هى قد تأثرت بالمنهج الذى استخدمه فقهاء الرومان؛ ومعنى هذا أن الأصوليين الأوائل ، قد أخذوا نظرية القياس عن طريق القانون الرومانى ومناهجه المختلفة.

ويوضح هذا الرأى المستشرق «جوزيف شاخت» مبينا ، أن تكوين الفقه الإسلامى بعد القرن الأول الهجرى لم يحدث فى المدينة ، وإنما تم ذلك فى العراق. وليس معنى هذا أن شاخت ينكر دور فقهاء المدينة فى تكوين الفقه الإسلامى ، وإنما الدور الأساسى عنده ، قد قام به فقهاء العراق؛ حيث كانت توجد مراكز لتعليم الفلسفة اليونانية وبانفتاح المسلمين على غير العرب الذين اعتنقوا الإسلام ، والذين كانوا على علم ودراية بمنطق اليونان وبمبادئ التشريع اليهودية والقانون الخاص بالكنائس الشرقية والتشريع الفارسى الخاص بعصر الساسانيين وكذلك القانون الرومانى ، فإن المسلمين قد أدخلوا بالذات طرائق تفكير فقهاء الرومان فى علومهم الدينية الشرعية ، فقد أخذوا على وجه التحديد نظرية القياس عن طريق هؤلاء الذين دخلوا الإسلام من أصحاب الثقافات الأخرى ولم يأخذوا هذه النظرية مباشرة عن طريق القانون الرومانى بتشريعاته ومؤسساته المختلفة (٤٢).

الرأى الثانى : الأصل الإسلامى للمنهج الأصولى عند الشافعى :

إذا كان بعض الباحثين من العرب والغربيين قد مالوا إلى القول بتأثر الشافعى فى أصول الفقه بالمنطق الأرسطى ، فإن فريقا آخر من الباحثين قد رفض هذا القول وردوا المنهج الأصولى عند الشافعى إلى أصل إسلامى خالص .

وأصحاب هذا الرأى ينكرون أى أثر خارجى فى تكوين المنهج الأصولى عند الشافعى ؛ ومن هؤلاء الدكتور على سامى النشار الذى يقول بأنه «ليست هناك أدلة واضحة على تأثر

الشافعى بالمنطق الأرسطاليسى ، وأن المنهج الأصولى عند الشافعى ، قد تكون بمنأى عن منطق أرسطو، وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعى عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الأسناد أو عدالة الناقلين أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة ؛ وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقل يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم ، بل وحتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعى فى رسالته . وكان أولى أن يتأثر بها عن أى منهج آخر، أما صوغ الشافعى للأصول فى منهج عام فقد صدر فيه عن فكر خاص» أما معرفة الشافعى لليونانية- فليست برهانًا واضحًا على دخول المنطق الارسطاليس فى أصول الشافعى. وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لايشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربى واللغة العربية»(٤٣) .

وقد أخذ الدكتور حسن حنفى فى كتابه «مناهج التفسير» محاولة فى علم أصول الفقه» بهذا الرأى حيث يقول : «يكاد يجمع العلماء على أن الشافعى هو واضع علم الأصول فى إملائه العظيم «الرسالة» ، والتى يظهر فيها علم أصول الفقه وهو ينشأ من داخل البيئة الإسلامية نشأة تلقائية، وظهور مصطلحات العلم وموضوعاته ومشاكله دون أدنى أثر خارجى وارتباط العلم باللغة العربية ورفض المنطق اليونانى باعتباره وثيق الصلة باللغة اليونانية(٤٤) .

وقدساير هذا الرأى أيضا الدكتور «محمد عابد الجابرى»؛ حيث يقول : «إن الشافعى هو أول من أصل الأصول وصاغ منهجية الفكر العربى الإسلامى كله دون التأثر بمؤثرات يونانية» وينتهى الدكتور الجابرى إلى أن «القواعد التى وضعها الشافعى فى رسالته فى أصول الفقه لاتقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربى الإسلامي عن قواعد المنهج التى وضعها ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسى خاصة والعقلانية الأوربية الحديثة عامة»(٤٥).

والحق هو أننى أرجح هذا الرأى ؛ حيث تجدر الإشارة إلى أن لغة الرسالة للشافعى لاتسمح بإقامة علاقة وثيقة بينه وبين أرسطو أو الرومان وما أشار إليه بعض المستشرقين من نقاط فى هذا الصدد بأن الشافعى تأثر بأرسطو، ويمكن أن يكون ما بينهما من تشابه أحيانا هو مجرد اتفاق فى المنحى لاتأثير وتأثر. فالشافعى من المشهورين فى تاريخ الفكر الإسلامى الذين وقفوا من المنطق الأرسطى موقفا سلبيا ؛ فقد أورد قاضى المسلمين « الحافظ عز الدين بن عبد العزيز» (ت : ٧٦٧هـ) قولا سمعه عن الشافعى وهو : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس»(٤٦).

والغرض مما قاله الإمام الشافعى، كما يرى جلال الدين السيوطى (ت : ٩١١هـ) أن من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق ولم يصب غرض الشرع ، فإن كان فى الفرع نسبة إلى الخطأ وإن كان فى الأصول نسبة إلى البدعة وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن وهذا هو مجمل كلام الشافعى (٤٧).

وإذا كان الشافعى قد نقد المنطق لارتباطه باللغة اليونانية ؛ فهذا يرجع عندى أنه لم يدخل هذا المنطق أو يتأثر به فى رسالته التى دونها فى علم أصول الفقه ، إلا أنها كانت هى النافذة التى أدخل منها فقهاء الأشاعرة بعد ذلك وبخاصة الغزالى (٥٠٥هـ) المنطق الأرسطى فى علم أصول الفقه ؛ حيث يحدثنا الشيخ «عبد الوهاب خلاف» عن طريقة الغزالى وغيره من علماء الكلام الأشعريين فى الدراسات الفقهية فيقول : «فأما علماء الكلام فتمتاز طريقتهم بأنهم حققوا قواعد علم أصول الفقه وبحوثه تحقيقًا منطقيًا نظريًا وأثبتوا ما أيده البرهان العقلى، ولم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون فى الأحكام ولاربطها بتلك الأحكام . فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعى سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها(٤٨).

ثانيا : تطور المنهج الأصولى بعد الشافعى .

رأينا فيما سبق ، كيف أن الإمام الشافعى ، هو أول من أنشأ الأسس والقواعد وأصل الأصول ، ووضع المبادئ والقوانين التى يقوم عليها علم أصول الفقه ، والمنهج الأصولى، وذكرنا رأينا الذى نعتقد فيه أن الشافعى فى هذا لم يتأثر بالمنطق الأرسطى، وإن كانت بحوثه المنهجية فتحت الباب بعد ذلك لدراسة المسلمين للمنطق الأرسطى، وتأثرهم به، ذلك التأثر الذى نجد له بعض المعالم الواضحة فى منهج الغزالى (ت : ٥٠٥هـ) بوجه خاص .

ونحاول هنا أن نقف علي تطور المنهج الأصولى فى الفكر الإسلامى؛ حيث إنه بعد الشافعى لم يقف التدوين فى علم أصول الفقه ، بل تتابع بعده التأليف فى هذا العلم، فصنف الإمام «أحمد بن حنبل» (ت : ٢٤١هـ) كتاب «طاعة الرسول» وكتاب «العلل» وكتاب «الناسخ والمنسوخ» . وكذلك كتب فى أصول الفقه وعلماء الكلام وكثير من فقهاء الحنفية ... وتوسعوا فى أبحاثهم ، وكانت الدراسة كلها تدور حول الحكم والدليل والاستنباط والمستنبط ؛ إلا أنهم مع اتفاقهم فى مادة البحث ، اختلفت طرائقهم ، وتعددت مناهجهم ، فكانت على طرق ثلاث : إحداها طريقة المتكلمين ، والثانية الحنفية، والثالثة طريقة المتأخرين»(٤٩).

١- أما طريقة المتكلمين :

فقد شاعت هذه الطريقة أو عرفت بطريقة الشافعية ؛ لأن الشافعى أول من نهجها ، والشافعية الذين سبقوا للكتابة عليها ، كما عرفت بطريقة المتكلمين حيث أفادوا فى مناهج دراساتهم من علم الكلام، ولأن أكثر الكاتبين فيها كانوا من علماء الكلام وبخاصة الأشاعرة(٥٠)؛ فاتجهوا اتجاهًا منطقيًا نظريًا كثرت فيها الفروض النظرية ، فأخذوا يجردون صور تلك المسائل فى الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن لأنه غالب فنونهم طريقتهم، فأثبتوا ما أيده البرهان من القواعد الأصولية بعد دراستها وفحصها ، فلم تكن وجهتهم تطبيق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام ولاربطها بتلك الفروع؛ بل كانت وجهتهم هى الوصول إلى أقوى القواعد وأضبطها ، فما أيده العقل، وقام عليه البرهان ، هو الأصل الشرعى عندهم ، سواء أوافق هذا الأصل مذهبًا من المذاهب أم جاء مخالفا له، فأخضعوا الفروع للقواعد ولم يخضعوا القواعد للفروع (٥١).

وقد كتبت عدة كتب على طريقة المتكلمين كانت الأصل لما بعدها من الكتب ؛ وهذه الكتب هى : المعتمد فى أصول الفقه ، لأبى الحسين محمد بن على البصرى الذى كان معتزليا وتوفى سنة ٤٦٣هـ و«كتاب البرهان فى أصول الفقه» للجوينى و«المستصفى من علم الأصول» للغزالى .

٢- طريقة الحنفية :

امتازت هذه الطريقة ، بأن علماء الحنفية وجهوا عنايتهم إلى تقرير القواعد الأصولية وتحقيقها على ضوء ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية ؛ ومعنى ذلك أنهم استمدوا أصول فقههم من الفروع والمسائل الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب الحنفى، وكانوا إذا وجدوا قاعدة من القواعد لاتتسع لبعض الفروع المقررة فى المذهب ، تصرفوا فى القاعدة ، وأخذوا يشكلونها على الوجه الذى يجعلها تشمل جميع الفروع ، ولهذا كثرت الفروع الفقهية فى كتب أصول الحنفية ، وإن كانوا يذكرونها على سبيل التفريع على القواعد ، ولعل ذلك يرجع إلى أن أئمة الحنفية لم تترك قواعد مدونة ومجموعة ، كالتى تركها الشافعى لتلاميذه (٥٢).

وهذا يوضح لنا أن طريقة الحنفية تقوم على تقرير القواعد الكلية على ضوء ما نقل عن الأئمة من الفروع . ولهذا أكثروا من هذه الفروع فى كتبهم ؛ لأنها هى التى تثبت القواعد الكلية نفسها ، وهى طريقة تخلو من أثر المنطق اليونانى فيها .

وإن كان أستاذنا الدكتور حسن عبد الحميد ، يرى أن هذه الطريقة ، والتى تمثل مدرسة الرأى فى الكوفة ، قد استفادت من الوسط الثقافى الذى ميز العراق بعد القرن الأول الهجرى، وأهم ما كان يميز هذا الوسط الثقافى؛ هو الفلسفة الهيلنستية(٥٣) وبعض عناصر المنطق الأرسطى والقانون الرومانى «وهذه العناصر قد انعكست بوضوح فى النسق الفقهى الحنفى(٥٤).

غير أننى أخالف هذا الرأى الذى يقول ، بأن الإمام أبا حنيفة النعمان وتلاميذه وبخاصة تلميذه محمد بن الحسن الشيبانى، الذى نشر مذهب أبى حنيفة ، لم يتأثروا بأى عناصر فلسفية ومنطقية ذات طابع يونانى. الأمر الذى أدى بكثير من المؤرخين والباحثين ، بأن يطلقوا على هذه الطريقة اسم «طريقة الفقهاء» تلك الطريقة التى تعتمد فى كل أمورها على الفروع الفقهية الإسلامية»(٥٥).

ومن خصائص هذه الطريقة ما يلى :

أ- أنها استنباط لأصول وقواعد للاستنباط الفقهى ومهما يكن الدافع إليها والحافز لها؛ فهى تفكير فقهى كلى، فقد كانت قواعد مستقلة تمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد المختلفة تمكن للعقل السليم المستقيم أن يصل إلى أقومها وأقواها .

ب- أنها دراسة للأصول قرينها من الفروع ، فهى ليست بحوثا نظرية مجردة ؛ ولكنها بحوث كلية ، وقضايا عامة تطبق على فروع جزئية فى دراستها ، فتفيد الكليات من تلك الدراسة حياة وقوة ، ولاتكون مقصورة على التصور المجرد . ومن أجل ذلك ، عمد بعض الشافعية إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الشافعى، فكان يذكر القاعدة ، ثم يذكر ما يتفرع عليها من فروع. ومن هؤلاء الإمام الإسنوى (ت ٧٠٧هـ) فى كتابه «التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول» فأفادت الأصول من ذلك حياة وأفاد المذهب الشافعى منه قوة استدلال .

جـ- أن دراسة الأصول على هذه الطريقة : هى دراسة فقهية مقارنة ، لاتكون الموازنة فيها بالجزئيات ؛ بل يتعمق فى دراسة الكليات ، ويصل من تلك الدراسة إلى القواعد الكلية التى بَنَى عليها المذهبين اللذين عمدا إلى الموازنة بينهما أو دراستهما دراسة مقارنة .

د- أن هذه القواعد الخادمة للمذهب الحنفى هى تساعد ضبط جزئياته وردها إلى أصولها ، وبالاطلاع عليها يستطيع أن يتعرف أحكام ما يبنى عليها، إلا ما يكون شاذاً جاء على غير الأصول ، وتخالفت أحكامه عن مقتضى القواعد والأقيسة .

هـ- أنها تصور كيف يكون التخريج فى ذلك المذهب ؛ وتفريع فروعه واستخراج أحكام المسائل عارضة لم تقع فى عصر الأئمة بحيث تكون الأحكام غير خارجة عن مذهبهم ؛ وبحيث لو كانوا أحياء لحكموا فيها هذه الأحكام، لأنها على طريقتهم ، وعلى مقتضى الأصول المستنبطة من فروعهم ، ولاشك أنه بذلك ينمو المذهب ، ويتسع رحابه ، ولايقف العلماء فيه عند جملة الأحكام المروية عن أئمتهم ، بل يوسعون ، ويقضون فيما يجد من أحداث على طريقتهم ، وبذلك يكون اتباع المذهب غير مانع من استخراج الأحكام لها يجد من أحداث (٥٦).

هذه هى طريقة الحنفية ، ولقد كتبت مصنفات كثيرة على هذه الطريقة(*).

٣- وأما طريقة المتأخرين :

فقد جمعت بين الطريقتين السابقتين فعنيت بتحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها، كما عنيت بتطبيق هذه القواعد على الفروع الفقهية ، وربطها بها ، وهذه الطريقة أخذ بها بعض علماء الحنفية وبعض علماء الشافعية (٥٧).

---

* ومن بين تلك المصنفات :

أ- مآخذ الشرع للإمام أبى منصور الماتريدى (ت : ٣٣٣هـ) .

ب- كتاب فى الأصول للإمام أبى بكر أحمد بن على الجصاص، (ت : ٣٢٠هـ) .

د- تقويم الأدلة لأبى زيد الدبوسى (ت : ٤٣٠هـ) .

هـ- تأسيس النظر للإمام أبى زيد الدبوسى أيضا .

و- كنز الوصول إلى معرفة الأصول لفجر الإسلام على بن محمد البزدوى (ت : ٤٨٢هـ) .

ز- أصول السرخسى للإمام أبى بكر محمد بن أحمد السرخسى (ت : ٤٩٠هـ) .

وقد ظهرت مؤلفات عدة جمعت بين الطريقتين (*).

ثالثا : موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى .

مما سبق عرضه من إشكالية المنطق والفقه عند الشافعى ، يتبين لنا أن مكانة أصول الفقه من الفقه هى نفس مكانة المنطق من الفلسفة ، ولئن كنت قد ألمحت هناك دونما تعرض للتفاصيل إلى عدم تأثر الشافعى بالمنطق الأرسطى فى كتابه «الرسالة» ، فذلك لأن الشافعى من كبار الفقهاء المسلمين؛ الذين تكون لديهم حس مرهف بمنهج الفكر الإسلامى القائم على النظر إلى الواقع ، والانطلاق منه ؛ وذلك بما له من كثرة الممارسة للعلوم الشرعية ، فلما رأى هذا المنطق ميالا إلى التجريد ، تناقض مع ذلك الحس عنده ، ولما رآه على شئ من العلاقة بفكر اليونان ولغتهم ، قام ذلك لديه مقام الدلالة على مخالفته للشرع، فأصدر مقولته الشهيرة : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس».

غير أن الأقدار لم تشأ أن يستمر موقف الشافعى المعارض للمنطق الأرسطى طويلا ، فقد جاء بعد ذلك الإمام «ابن حزم الأندلس» (ت : ٤٥٦هـ) ؛ وكان فى بداية أمره أحد الفقهاء الذين اعتنقوا المذهب الشافعى ، ثم انشقوا عنه ، ثم اعتنق المذهب الظاهرى ، الذى أنشأه «داود بن سليمان» (ت : ٢٧٠هـ) [٥٨]، ثم وقف من المنطق الأرسطى موقفًا مؤيدا خالف فيه الشافعى؛ حيث كان من أهم أغراض المشروع الثقافى لابن حزم تأسيس الشرع على القطع، وضبط القواعد المتبعة فى العلوم الدينية ، وهو مقصد لايتأتى إلا بالاستعانة بعلوم الأوائل ومن بينها وأهمها المنطق من حيث هو أداة ضابطة للتفكير ، تضفى عليه الصرامة والدقة

---

* ومن المؤلفات التى جمعت بين الطريقتين :

أ- بديع النظام الجامع بين أصول البزدوى والأحكام للإمام مظفر الدين الساعاتى (ت : ٦٩٤هـ) .

ب- التحرير لكمال الدين بن الهمام (ت : ٨٦١هـ) وشرحه تلميذه ابن أمير الحاج (ت: ٨٧٩هـ) سماه التقرير والتخيير وشرحه محمد أمير المعروف بأمير بادشاه وسماه تيسير التحرير .

د- جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكى (ت: ٧٧١هـ) .

هـ- مسلم الثبوت لمحب الدين عبد الشكور (ت : ١١١٩هـ) وعليه شرح الأنصارى المسمى بفواتح الرحموت .

الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله وحمايته من خطر الإضافات والزيادات ؛ ليس فقط على المستوى الشرعى فحسب ؛ بل حتى على المستوى العقائدى . حيث خطر التأويلات وتهديدها ممثلا فى الملل والنحل التى جنحت عن الإسلام دينًا وسلوكًا فى نظر ابن حزم مما يتطلب دعم العقيدة الإسلامية مجسمة فى علوم الأوائل وبخاصة المنطق؛ وذلك من أجل بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بالمعقول (٥٩).

ومن أجل ذلك ألف ابن حزم كتابه «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، وفى مقدمة هذا الكتاب قسم ابن حزم الناظرين فى كتب المنطق إلى أربع طوائف :

أولها : طائفة حكمت على كتب المنطق بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها ، ويحكم ابن حزم على هذه الطائفة بأنها مخالفة لروح الشرع .

والثانية : طائفة ترفض هذه الكتب لأنها بدعة وعبث من القول ، ويصف ابن حزم أصحاب هذا الرأى بالجهل ، ويتساءل معهم قائلا : «فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ، قيل له : إن هذا العلم فى نفس كل ذى لب، فالذهن الذكى واصل إليه بما مكنه الله تعالى من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم. والجاهل متسكع . كالأعمى حتى ينبه عليه ، وهذا شأن سائر العلوم، فما تكلم أحد من السلف رضوان الله عليهم فى مسائل النحو ولكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التى باختلافها المعانى فى اللغة . وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالاً عظيمًا ، وكان ذلك معينًا على الفهم لكلام الله وكلام نبيه . وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه . فكان هذا من فعل العلماء حسنًا وموجبًا لهم أجراً ». ثم يتابع ابن حزم فكرته فى تبرير دراسته للمنطق فيقول : «وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه .. وجاز عليه من الشغب جوازاً لايفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا والتقليد مذموم » .

والثالثة : طائفة قرأوا هذه الكتب بعقول مدخوله وأهواء مريضة غير سليمة فضلوا فى فهمها ورفضوها بسبب الفهم السقيم لها .

والرابعة : طائفة نظرت فى هذه الكتب بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فأسندوا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها . وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لامحيد عنها، ووجدوا هذه الكتب كالرقيق الصالح» .

ويصل ابن حزم من ذلك إلى القول بفائدة المنطق لكل علم ، وأنه آلة نافعة لكل مستدل »[٦٠].

من هذا المنطلق يبطل ابن حزم القول بأن دراسة المنطق بدعة ؛ فكما أن النحو وغيره من علوم اللغة أستحدثت ، ولم يخض السلف الصالح فيها ، نظراً لظهور الحاجة إليها بعد ما تفشى اللحن ؛ أى ظهور الحاجة لقواعد تقنن استعمال اللغة؛ كذلك المنطق ، ظهرت الحاجة إليه أيضًا كمعين على فهم النص والاستدلال على صحة مضامينه «فإن من جهله (أى المنطق) خفى عليه بناء الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم . والسلف الصالح لم يكونوا فى حاجة إلى كل ذلك ، لأنهم عاصروا النبوة وعاشوا فى فترة لم يوجد فيها مشاغبون يخلطون الحق بالباطل [٦١].

ويبدو من حديث ابن حزم هنا ، أن هناك ثلاثة دوافع تظهر معها الحاجة إلى صناعة المنطق فى مجال العلوم الدينية، وهى :

١- فهم بناء كلام الله ورسوله ، وفهم أحكامه وطرق استنباطها .

٢- الرد على المشغبة ، وهو أمر يقتضى التسلح بالأفانين التى يلجأون إليها لإثبات دعاواهم الباطلة .

٣- التمييز بين الحق والباطل ، وهو أمر يتم بطبيعة الحال لابصورة مجردة، بل اعتماداً على النص الدينى .

ونلاحظ أن الدافع الأول دافع أصولى فقهى؛ فمعرفة القضايا وأقسامها ومعرفة الكلى والجزئى والسلب والإيجاب ، ليس له من فائدة سوى فهم الأحكام الإلهية والعلاقات بينها ، وطبيعة الجهات الشرعية [٦٢].

وهذا مدلول امتزاج المنطق بالفقه ، ومعنى امتزاجهما ؛ أن فهم الفقه لايقوم إلا بالمنطق لأن من طبيعة الفقه أن يؤدى بنا إلى كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها ، ووجوه ارتباط القضايا والأحكام ببعضها البعض [٦٣].

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه بخصوص موقف ابن حزم الأصولى من المنطق الأرسطى أن نذكر رأى «روبير برونشفيك» ؛ حيث يذهب فى إحدى دراساته إلى أن ابن حزم نموذج من الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بإمكان تطبيق واقتباس المنطق الأرسطى جزئيًا فى الأحكام الشرعية ، خلافًا للغزالى الذى قال بالإمكان الكلى ولابن تيمية الذى قال بالاستحالة المطلقة[٦٤].

وفى اعتقادنا ، أن مسألة الإشكالية الحزمية ، لم تطرح على هذا النحو أى لم يكن أمام ابن حزم اختيار موقف من الموقفين، إمكان اقتباس المنطق أو عدم إمكانه ؛ بل كان أمام محاولة إثبات كيف أن فهم النص الدينى، وفهم أحكامه يحتاج ويستدعى اللجوء إلى المنطق ؛ أى معرفة كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها وأن معالجة مسألة ما من المسائل الفقهية والأصولية ، تتطلب معرفة بطرق الاستنباط . وتلك الطرق بالضرورة ، هى ما قال به أرسطو، يقول ابن حزم : «إن الكتب التى جمعها أرسطو فى حدود الكلام (يقصد قواعد المنطق) كلها كتب سالمة ، مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام، بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيفية تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا ، وما يصح مرة، وما كان خارجا عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لاغناء بالفقيه المجتهد لنفسه لأهل ملته عنه» (٦٥).

إذن ابن حزم يؤمن بفائدة المنطق لأى علم ومنها علم الفقه وأصوله ، وأنه آلة نافعة لكل مستدل .

ويربط ابن حزم بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه ؛ فيجعل فائدة المنطق عامة، كما صرح بذلك الفارابى وابن سينا من قبل ، وفوائده فى فهم كتاب الله، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام والواجب والمباح أعظم وأعم (٦٦).

كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساسًا للتصدى فى الإفتاء ؛ وذلك لوجوه :

أولها : اعتقاده أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام وفهمها .

وثانيها : العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان ، تساعد المفتى والفقيه على التمييز بين الآراء ، لنعرف الصحيح من السقيم ؛ بحيث يتحقق له الإفتاء على الوجه الصحيح الصائب .

وثالثها : اعتقاده أن المنطق قد يساعد على بناء اليقين ، والدفاع عن العقيدة ، لأن إيمان المقلد عنده غير صحيح مشكوك فيه.

ورابعها : هو أن اشتغاله بالفقه والكلام، دفعه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل ، وحاجة الفقيه إلى إقامة البرهان .

وانطلاقا من هذا ، حاول ابن حزم تطويع منطق أرسطو؛ كى يغدو آلة ضابطة للتفكير عامة وللتفكير الفقهى على الخصوص ، فقد تجاوز نقائض المنهج القياسى القائم على العلة والتعليل؛ وذلك أن فهم الأحكام الشرعية وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها وفهم العام والخاص والمجمل والمفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج، والصحيح من القياس والفاسد منه، يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحا به، وهو علم لاغناء عنه بالنسبة للمتكلم والفقيه والمحدث والناظر فى الآراء والديانات والأهواء والمقالات لأن مهمته الوقوف على كافة الحقائق وتميزها من الأباطيل .

ومما يكشف عن نية ابن حزم فى تأسيس الفقه على المنطق الأرسطى : أنه أسقط تماما لفظ «القياس» من حديثه عن أشكال الاستدلال مكتفيا بكلمة «البرهان» وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائض القياس الفقهى وعدم يقينه نتائجه ، مما يجعله دعوة بلا برهان(٦٧) أو يجعل نتائجه على أكثر تقدير قائمة على الظن والترجيح ويسوق ابن حزم الأدلة لإبطال القياس ، ونلخصها فيما يلى :

أول هذه الأدلة : أن الله سبحانه وتعالى أنزل الشرائع فما أمر به فهو واجب وما نهى عنه فهو حرام ، ومالم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال والنصوص جاءت بكل ما هو محرم ، وجاءت بكل ما هو مأمور به، والباقى على أصل الإباحة ، فمن أوجب من بعد ذلك شيئًا بقياس أو بغيره، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى، ومن حرم من غير النص ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى (٦٨).

الدليل الثانى : أنه لاقياس فى موضع النص عند القياسين ؛ وإنما القياس فى غير موضع النص، ومن قال إنه لم يشمل النص كل شئ ، فهو يناقض قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا»(٦٩) وقوله تعالى : «لتبين للناس ما نزل إليهم» (٧٠). وقوله عليه السلام فى حجة الوداع : «اللهم هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال : اللهم اشهد » فإن هذه النصوص كلها تدل على أن النصوص قد اشتملت على كل شئ فلا حاجة إلى قياس بعدها (٧١).

الدليل الثالث : أن القياس فى غير موضع النص ، مبنى على الإشتراك فى الوصف الذى جعل علة الحكم بين الأصل المنصوص على حكمه ، والفرع غير المنصوص على حكمه ، وأن هذا الوصف لابد من دليل يدل عليه ، فإن كان هذا الدليل هو النص ، فإن الحكم فى الفرع

أخذ من ذلك النص ، وليس هذا قياسا وإن لم يؤخذ من نص ولا إجماع ، فمن أى شئ عرف؟، وإن ترك ذلك من غير بيان إشكال وتلبيس ، وتعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ولايحل لأحد أن ينسب هذا إلى شئ من دين الله تعالى، الذى قد بينه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (٧٢).

والدليل الرابع : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول، وما تركه رب العالمين من غير نص على أصل ما كان عليه، فقد قال عليه الصلاة والسلام «دعونى ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على نبيهم ، فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه ». وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ، ولا أن يأمر فيه بقياس ، وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله ، ولم يكن آخذا بذلك الحديث الصحيح (٧٣).

والدليل الخامس : يتمثل فى نصوص كثيرة صريحة فى إبطال القياس ، من مثل قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله »(٧٤) وقوله تعالى : «ولاتقف ما ليس لك به علم »(٧٥) ، وقوله تعالى : «ما فرطنا فى الكتاب من شئ » (٧٦)، وقوله تعالى: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون»(٧٧).

هذه هى الأدلة التى يسوقها ابن حزم لإنكار القياس الفقهى؛ على أن هذا لايعنى أن ابن حزم يطعن فى أساس هذا القياس ؛ بل يرى أن هذا الأساس قائم على الاستقراء ؛ فقياس الفقهاء كما يراه ابن حزم هو استقراء وفى هذا يقول : «.... فمن ذلك شئ سماه أهل ملتنا القياس ، أن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء لموجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد ، فنجد فى كل شخص من أشخاص ذلك النوع ، أو فى كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص من أشخاص ذلك أو فى كل نوع تحت الجنس، أو فى كل واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضى وجودها فى كل ما وجدت فيه، ولاتقضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه، واقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولابد. بل قد يتوهم وجود شئ من ذلك النوع خاليا من تلك الصفة(٧٨).

ومن جهة أخرى هاجم ابن حزم القياس الفقهى ؛ لكونه يقوم على قياس الغائب على الشاهد فى أمور لايصلح فيها هذا القياس؛ وفى هذا يضرب ابن حزم مثالا فيقول : «ما دمنا

فى حياتنا العادية لانرى فاعلا، وهذا غير جائز لأن الغائب هنا هو ما فوق الطبيعة والعقل. أما إذا كان الغائب قد غاب عن خبراتنا الحسية من الأشياء المعلومة» ؛ فإن ابن حزم يرى أنه ليس غائبًا عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ، ولافارق ، وهذا ما يضمن إمكانية التعميم وصحة الانتقال من الجزئى إلى الكلى ، وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس ، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، وإذ صح عقلها من الآفات ؛ لم يجد المرء حينئذ لما يشاهده بحواسه ، فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسه ، فلاغائب من المعلومات أصلا وإذا غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة»[٧٩].

ويذكر ابن حزم أن لجوء الفقهاء إلى إطلاق لفظ «القياس» ، والذى هو فى الحقيقة مجرد عطية استدلالية منطقية ؛ تتركب من مقدمتين ونتيجة ، تلزم عنهما ضروريا ليس إلا حيلة ضعيفة سوفسطائية لتسمية استقرائهم «قياسا»[٨٠].

مما سبق يتضح لنا أن ابن حزم ، يريد باختصار تأسيس الفقه والأصول على المنطق ؛ وذلك من أجل إضفاء صفة اليقين .

أما الدافع الثانى إلى صناعة المنطق فى نظر ابن حزم ؛ فهو دافع جدلى والجدل هنا يؤخذ بمعنى النقاش الذى نسعى فيه ومنه إلى دحض آراء الغير قصد إبراز تهافتها ، وما تتضمنه من باطل ، والتشغيب ، هو مناصرة الباطل ومنهجه التلبيس [٨١]، والتلبيس يكون بإيجاب مالا يجب ، وإما بإسقاط قسم من الأقسام أو أكثر أو زيادة قسم فاسد .

والملاحظ بهذا الصدد ؛ أن ابن حزم لايعتبر السفسطة فى كتابه «التقريب» كتابًا بذاته ؛ مثلما هو الشأن مع أرسطو ، ولذا لايفرد لها كتابًا خاصًا بها، بل هى فى نظره ما ليس برهانًا، ولا ما يؤخذ من مقدمات حميمة .

غير أن الحق فى نظر ابن حزم لايدرك بالعقل فقط ؛ بل واعتماداً على نص دينى ، وارتباطًا باللغة ؛ لاسيما وأن هذه الأخيرة فى نظر ابن حزم كلمات مستقرة فى النفس لدى جميع ناطقيها بنفس الكيفية [٨٢]؛ فمعانيها واحدة وظاهرة ، إلا لمن أراد التشغيب ، وفى هذه الحالة تظهر الحاجة إلى إتقان أساليب الجدل وصناعة المنطق ، لا لأنها توصل إلى الحقيقة ، ولكن لأنها تساعد على إبطال حيل الخصم وإبراز تهافت حججه ، وهذا بالفعل ما قام به فى كتاب «الفِصَلْ فى الملل والنحل» ؛ حيث تصدى لإبطال مضامين النحل والملل الأخرى التى لم يكن يتفق معها ؛ كما قام بتشبيه ذلك فى كتاب «الفروع والأصول» [٨٣].

وأما الدافع الثالث ؛ فهو دافع أخلاقى دينى، وبما هو دينى فإنه يتضمن بالطبع الجانب الآخر الملازم له، وهو الدنيوى المتمثل فى تدبير المنزل والرعية، يعطى للفلسفة أبعاداً وحدوداً ، وتجعلها شيئا مناظراً للشريعة نفسها. فمقاصدها هى مقاصده ؛ وإذا كان المنطق مدخلاً للفلسفة ؛ فلامانع من أن يكون علما مساعداً فى فهم النص الدينى ، وفهم حدود الكلام وبناء القضاء وترتيب المقدمات والنتائج وشروط الاستنتاج وبنية البرهان والتمييز بين القضايا الكاذبة والقضايا الصادقة والتمييز بين الحق والباطل ؛ فإذا كان الفكر اليونانى اعتبر الأخلاق ثمرة الفلسفة ، واعتبر التمييز بين الحقيقة والخطأ ، مؤسسين على النظر ، فإن المنطق آلة ذلك النظر(٨٤).

وهنا نلاحظ أن ابن حزم يجعل الأخلاق ثمرة الدين، والتمييز بين الحق والباطل مصدره هذا الأخير ، والمنطق آلة النظر فى الدين؛ وفى نصوصه قصد فهم أحكامه ، لأن هذه الأخيرة لايمكن أن تفهم حق الفهم ، إلا تفكيراً لايبقى فى مستويات العموميات المجردة ، بل ينصب على لغة مركبة من ألفاظ وضعت ليعبر بها عن معانى علقت هذه الألفاظ عليها . والباطل يحدث كلما أحيلت الألفاظ عن معانيها ، وحرفت الكلمات عن مواضعها(٨٥) .

هذا هو باختصار موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى؛ وقد بدأ فيه ابن حزم مولعًا به ؛ الأمر الذى جعله يصرح بأن هذا المنطق آداة جيدة ومثمرة فى الدراسات الفقهية .

وهذا الموقف الذى وقفه ابن حزم من منطق أرسطو سيكون له أثر فعال عند الأشاعرة ؛ وبخاصة الغزالى، الذى سيدعم فكرة مزج المنطق بالفقه على المذهب الشافعى الذى يؤمن بالقياس الفقهى ويتغاضى عن بعض الأفكار الفقهية الذى قام بها المذهب الظاهرى عند ابن حزم ؛ وهذا هو ما سوف نكشف عنه خلال فصول هذا البحث .

* تعقيـب

وبعد هذه الوقفات التى حاولت فيها تتبع البواكير الأولى للمنطق والفقه عند مفكرى الإسلام وبخاصة الشافعى وابن حزم ؛ فيمكن أن نعقب على هذا الفصل فى تلك النقاط التالية :

١- أن مكانة أصول الفقه من الفقه هى المكان نفسه الذى يشغله المنطق بالنسبة للفلسفة ؛ بمعنى أن المناطقة والأصوليين المسلمين ؛ قد مالوا إلى اعتبار المنطق آلة للتفكير السليم وعاملاً

فارقًا بين الحق والباطل والصواب والخطأ فى الأفكار والأنظار والمعتقدات ، ومدخلا ضروريًا للنظر الفلسفى بوجه خاص؛ والشئ نفسه يمكن أن يقال عن أصول الفقه ، فهو العاصم لذهن الفقيه عن الخطأ فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، والعمدة لأصحاب الخلاف فى المسائل الشرعية ، لتصحيح كل منهم مذهب إمامه وإثبات بنائه على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذى قلده وتمسك به .

٢- وإذا كان هناك علاقة بين المنطق والفقه تمثلت فى أن مكانة أصول الفقه من الفقه، هى مكانة علم المنطق نفسها من الفلسفة ؛ فقد حاولت أن أعرض لموقف الشافعى مؤسس علم أصول الفقه من المنطق الأرسطى؛ وقد تبين لى أن الشافعى قد هاجم المنطق الأرسطى لكونه يمثل منطق اليونان وليس منطق العرب؛ وقد بررت هذا الموقف من الشافعى إلى أنه من الفقهاء المسلمين الذين تكوّن لهم حس مرهف بمنهج الفكر الإسلامى القائم على النظر إلى الواقع والانطلاق منه ، وذلك بما له من كثرة الممارسة للعلوم الشرعية ؛ فلما رأى هذا التطبيق ميالاً إلى التجريد تناقض مع ذلك الحس عنده ؛ ولما رآه على شئ من العلاقة بلغة اليونان ، قام ذلك لديه مقام الدلالة على مخالفته الشرع .

٣- وهذا الموقف الذى وقفه الشافعى ؛ قد أنكره ابن حزم بعد ذلك حيث رأى ضرورة الاستعانة بمنطق أرسطو ، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير تضفى عليه الصرامة والدقة الضرورتين للحفاظ على هوية الشرع الإسلامى وعلى كماله ، وهنا بينت كيف حاول ابن حزم تطويع منطق أرسطو للفقه الإسلامى، فإذا كان المنطق الأرسطى مدخلا للفلسفة ، فلا مانع من أن يكون علمًا مساعداً فى فهم النص الدينى، وفهم الأحكام الشرعية ، وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها وفهم العام والخاص والمجمل والمفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، والصحيح من القياس والفساد منه ، كل ذلك فى نظر ابن حزم يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحًا به ، وهو علم لاغناء عنه بالنسبة للمتكلم والفقيه والمحدث والناظر فى الآراء والديانات والأهواء والمقالات ؛ لأن مهمته الوقوف على كافة الحقائق وتميزها من الأباطيل .

تلك هى أهم البواكير الأولى للمنطق والفقه عند مفكرى الإسلام وبخاصة الشافعى وابن حزم ، وسأحاول فى الفصول التالية أن أعرض قضية مزج المنطق بالفقه عند الأشاعرة وكيف طوروا هذه البواكير وذلك من حيث المنهج ومن حيث الموضوعات المطروحة .

هوامش الفصل الأول

١- النشار (د. على سامى) : المنطق الصورى منذ أرسطو فى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف ، ط٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦م، ص٤ .

٢- الفارابى (أبو نصر) : إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ ، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٦٧ .

٣- ابن سينا (أبو على الحسين بن عبدالله»: كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، تحقيق د. ماجد فخرى، منشرات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥م ط١ ، ص٤٤ .

٤- الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد) : مقاصد الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص٣ .

٥- الساوى)عمر بن سهلان، ت : ٤٥٠هـ) : البصائر النصيرية فى علم المنطق ، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية لبولاق ، القاهرة، ١٣١٦هـ، ص٣ .

٦- التهانوى (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة اسبرتكو، المكتبة الهندية، كلكتا ، ١٨٦٢م، جـ٢ ، ص٣٣ .

٧- الماوردى (أبو الحسين على محمد بن حبيب البصرى ت : ٤٥٠) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى الحلبى وأولاده ، ط٣ ، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م ، ص٦٦-٦٧ .

٨- المصدر السابق ، ص٧١ .

٩- سورة النور ، آية ٤ .

١٠- الحفناوى (د. محمد ابراهيم) : نظرات فى أصول الفقه ، دار الحديث القاهرة، بدون تاريخ ، ص٩ .

١١- المرجع السابق ، ص٩ .

١٢- المرجع السابق ، ص١٠ .

١٣- الشافعى (د. أحمد محمود) : أصول الفقه الإسلامى ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، القاهرة ، ١٩٨٣م، ص١١-١٢ .

١٤- أبو زهرة (الشيخ محمد) : أصول الفقه ، دار الفكر العربى، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٣ .

١٥- أبو زهرة (الشيخ محمد) : الشافعى. حياته ، وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربى، القاهرة ، بدون تاريخ ص٣٢٩ .

١٦- أبو زهرة (الشيخ محمد) : الغزالى الفقيه ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للإمام أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده الذى يصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م، ص٥٢٩ .

١٧- المرجع السابق، ص٥٢٩-٥٣٠ .

١٨- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧١م، ص٨ .

١٩- الآمدى (أبو الحسن عبى بن محمد ، ت: ٦٣١هـ) : الأحكام فى أصول الإحكام ، مطبعة أولاد صبيح ، القاهرة ، د.ت جـ١ ص٨ .

٢٠- الرازى (فخر الدين أبوعبد الله محمد بن عمر القرشى ت: ٦٠٦هـ): المحصول فى علم أصول الفقه ، نشرة الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨م، جـ١ ص٨-٩ .

٢١- ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد ت ٦٣١هـ) : الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية ، ط مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ، ١٣٥١هـ ص٣-٤ .

٢٢- ابن عبد الشكور : (محب الله ت : ١١١٩هـ) : مسلم الثبوت ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٣٢٢هـ جـ١ ، ص١٥ .

٢٣- ابن النجار (أبو البقاء الفتوحى ت : ٩٧٢هـ) : شرح الكوكب المنير ، تحقيق د. محمد الزحيلى، د. نزيه حماد ، دار الفكر ، دمشق ١٩٨٠م، جـ١ ص٤٤ .

٢٤- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ١ ، ص٨ .

٢٥- المصدر السابق ، جـ١ ، ص٩ .

٢٦- الشوكانى (محمد بن على بن محمد) : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م، جـ١ ، ص٥ .

٢٧- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصول الفقه الإسلامى، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، بدون تاريخ ، ص٣٧ .

٢٨- الاسنوى (جال الدين أبى محمد عبد الرحيم بن الحسن) : التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول تحقيق د. محمد حسن ، مؤسسة الرسالة، جـ١ ، بيروت ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص٤٣ .

٢٩- عبد الرحمن (د. جلال الدين) : غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، مطبعة السعادة ، الجزء الأول، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص٤ .

٣٠- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليس، دار الفكر العربى، ط١، القاهرة ، ١٩٤٧م، ص٥٥ .

٣١- الصدر (محمد باقر) : دروس فى علم الأصول ، دار الكتاب اللبنانى ، الكتاب الثانى، بيروت ، ١٩٨٠م، ص١١ .

٣٢- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمى ت :٨٠٨هـ) : المقدمة ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٤م، الطبعة الخامسة ، ص٤٥٤ .

٣٣- الرازى : مناقب الشافعى، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٥٦ .

٣٤- المصدر السابق ، ص١٥٦-١٥٧ .

٣٥- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م، ص٢٤٥ .

٣٦- المرجع السابق ، ص٢٤٥-٢٤٦ .

٣٧- المرجع السابق، ص٢٤٦ .

٣٨- مدكور (د. إبراهيم بيومى) : المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام ، ترجمة عن الفرنسية د. حامد طاهر ضمن كتابه مدخل إلى علوم المنهج ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٠م، ص١٧٦-١٧٧ .

٣٩- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ضمن كتابه فى فلسفة العلوم ومناهج البحث الذى كان بالاشتراك مع الدكتور محمد مهران ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٩٩ وما بعدها .

٤٠- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص٦٠ .

٤١- Morgoliouth, (ch . p. S.) : The early development of Mohammdanism, London ed. willims and Nogate, 1914 , pp. 97-98 .

٤٢- عبد الحميد (د. حسن) : المرجع السابق ، ص٩٢-٩٣ .

٤٣- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٦٠-٦١ .

٤٤- Hanefi, (H.) : Les methodes d'exegese essai sur la Science des indements de la comprehension , Elm Usul Al-Fiqh , Le Caire, 1965 , pp. 20-25 .

٤٥- الجابرى (د. محمد عابد) : تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٩١م، ص١٠٠ .

٤٦- السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د. على سامى النشار، مطبعة الخانجى، القاهرة ١٩٤٩م، ص١٥ .

٤٧- المصدر السابق ، ص١٦ .

٤٨- خلاف (الشيخ عبد الوهاب) : علم أصول الفقه ، القاهرة ، بدون تاريخ طبع ص٩ .

٤٩- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصل الفقه الإسلامى، ص١٤ .

٥٠- فالأشاعرة هم رواد هذه الطريقة ، ولقد أفردنا فى الفصل الثانى جزء كبير لنشأة الفقه عند الأشاعرة ص: ٨٤ .

٥١- خلاف (الشيخ عبد الوهاب) : علم أصول الفقه ، ص٩-١٠ ، وأنظر أيضا عبد الرحمن (د. جلال الدين) غاية الوصول فى علم الأصول ، الجزء الأول، مطبعة السعادة ، القاهرة، ١٩٧١م ، ص٨٩-٩٠ .

٥٢- بدران (د. بدران أبو العينين) : المرجع السابق ، ص١٧ .

٥٣- الفلسفة الهيلينستية : مزيج من الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية، وقد ظهرت فى العصر الهيلينستى الذى تمثل فترة عن فترات التاريخ والحضارة اليونانية ، كما يمثل فترة من فترات التاريخ والحضارة اليونانية تمتد من وفاة الإسكندر الأكبر حتى بداية القرن الأول الميلادى، وكانت مراكز الثقافة فى ذلك العصر هى الإسكندرية ، وبرحامون سمو انطاكية وأثينا وروما .

٥٤- انظر : عبد الحميد (د. حسن) : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى «المنهج فى النسق الفقهى الإسلامى» حوليات كلية الآداب، الحولية الثامنة ، الكويت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م ص٥٥ .

٥٥- خلاف (الشيخ عبد الوهاب) : علم أصول الفقه ، ص٩-١٠ .

٥٦- أبو زهرة (الشيخ محمد) : الشافعى ... ، ص٣٤٧-٣٤٨ .

٥٧- عبد الرحمن (د. جلال الدين) : غاية الوصول إلى علم الأصول ، جـ١ ص٩٠ - ٩١ .

٥٨- القفطى (جمال الدين ت : ٦٤٦هـ) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبى، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٥٦ .

٥٩- يفوت (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٦م ، ص٤٣٨ .

٦٠- ابن حزم (أبو محمد على بن محمد الظاهرى الأندلسى ت : ٤٥٦هـ) : التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق د. إحسان عباس ، مكتبة الحياة بيروت ، بدون تاريخ طبع، ص٧-٩ .

٦١- المصدر السابق ، ص٢-٣ .

٦٢- المصدر السابق ، ص٣-٤ .

٦٣- المصدر السابق ، ص٤ .

٦٤- Brunschvig, (R) : Pour ou contre la logique grecoue , chez les theolugiens Juristes de l' Islam : Ibn Hazm - Al Gjazali- Ibn Taimiyya , in oriente accidente nel medio-evo : Filosofiae , Scienze , Rome Acadmianazionale del lintei , 1971, pp. 304-305 .

٦٥- المصدر السابق ، ص٩ .

٦٦- المصدر السابق ، ص٩-١٠ .

٦٧- ابن حزم : ملخص أبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى ، دار الفكر بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٩م .

٦٨- ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، القاهرة ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، جـ٢ ، ص١٣٥٨ .

٦٩- سورة المائدة ، آية ٣ .

٧٠- سورة النحل ، آية ٤٤ .

٧١- ابن حزم : المصدر السابق ، جـ٨ ، ص١٣٥٩ .

٧٢- المصدر السابق ، جـ٨ ، ص١٣٥٩ .

٧٣- المصدر السابق ، جـ٨ ، ص١٣٦٢ .

٧٤- سورة الحجرات ، آية (١) .

٧٥- سورة الإسراء ، آية (٣٦) .

٧٦- سورة الانعام ، آية (٣٨) .

٧٧- سورة البقرة ، اية (١٥١) .

انظر أيضا : ابن حزم . المصدر السابق ، جـ٨ ، ص١٣٦١ .

٧٨- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص١٦٣-١٦٤ .

٧٩- ابن حزم : المصدر السابق ، ص١٦٥ ، وقارن : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ٧ ، ص١٣٣٨-١٣٣٩ .

٨٠- ابن حزم : التقريب احد المنطق ، ص١٧٠ .

٨١- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص١٧٤ .

٨٢- المصدر السابق، ص٤ .

٨٣- يفوت (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، ص٢٢٥-٢٢٦ .

٨٤- ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص٨-٩ .

٨٥- يفوت (د. سالم) : المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٠٨ .

الفصل الثانى

نشأة المنطق والفقه عند الأشاعرة

تمهيـــد

فى الفصل السابق ؛ رأينا كيف حاول ابن حزم تطويع المنطق الأرسطى لخدمة الفقه الإسلامى، ثم بينت كيف سيدعم الأشاعرة ؛ وبخاصة الغزالى، محاولة ابن حزم تلك وهو ما سيتضح فى الفصول القادمة .

وأبدأ فى هذا الفصل بالحديث عن نشأة المنطق والفقه عند الأشاعرة؛ وذلك من أجل أن أتلمس قضية العلاقة بين هذين العلمين من جذورها عندهم .

وقد اقتضت منهجية هذا الفصل عدة عناصر أساسية . أحدها أتناول فيه مدخلاً لدراسة منطق الأشاعرة ؛ وهنا أحاول أن أعرض نشأة المنطق عند الأشاعرة بصورة مقتضبة جدا ، لأننى سوف أرجئ الحديث عن نشأة المنطق عند الأشاعرة فى الفصل السادس وخاصة فى العنصر الخاص بمدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة الإسلام، وبخاصة ابن سينا ، وثانيها ، أعرض فيه الصلة بين المنطق والدراسات الكلامية عند الأشاعرة ، وثالثها ، أتناول فيه الطرق التى عالج بها الأشاعرة موضوعات المنطق اليونانى، ورابعها فيه أعرض نشأة الفقه عند الأشاعرة ، وفى خامسها، أتناول مكانة المنهج الأصولى عند الأشاعرة ، وفى سادسها أبين مظاهر اهتمام الأشاعرة بالمنطق والفقه .

أولاً : مدخل لدراسة منطق الأشاعرة .

مما تختص به تعاليم الدين الإسلامى صفة الشمول والاستقصاء ، سواء فيما تدلى به من الحقائق عن الكون نشأة ومصيراً وتدبيراً ، أو فيما تتناول فيه حياة الإنسان اعتقاداً وسلوكًا .

وقد كان لهذه الصفة أثرها العلمى العميق على الفكر الإسلامى عامة؛ والفكر الأشعرى خاصة ؛ حيث قد تطبع بوحى من التعاليم الشاملة على سعة فى مناحى النظر وشمول فى مواضيعه الطبيعية والميتافيزيقية ، فأصبح له هذا الشمول خاصية ثقافية مميزة، صارت معها كل موضوعات الفكر مادة له، كما تشهد بذلك مؤلفات أبى الحسن الأشعرى ، وأبى بكر الباقلانى ، وأبى المعالى الجوينى وأبى حامد الغزالى ، وفخر الدين الرازى، وسيف الدين الآمدى، والقاضى البيضاوى وغيرهم من أعلام الأشاعرة .

إلا أنه محافظة على صفاء الحقائق الدينية، كما جاءت بها تعاليم الوحى خدمة للغرض الدينى الأسمى الذى هو صلاح العباد بتلك الحقائق ؛ فقد تطبع الفكر الأشعرى إلى جانب ذلك الشمول فى التوجه على صفة من الاحتراز والنقد لإسقاط ما عسى أن يسئ إلى حقائق الدين مما أنتجه العقل .

فجاء التراث الأشعرى تسير فيه جنبا إلى جنب النزعة النقدية المتأنية بالاحتراز والنزعة التقريبية الواسعة المتأنية بالشمول . بهذه العقلية الشاملة الناقدة اتجه الأشاعرة منذ مطلع القرن الرابع الهجرى إلى علوم الأوائل متخذين منها مادة الفكر يقررها ويفحصها ويقتبس منها ما يساعد على تحقيق الغرض الدينى ويرد منها ما يؤدى إلى الحيلولة دونه .

ولما كان فلاسفة المسلمين فى ذلك العهد ؛ تغلب عليهم الثقافة اليونانية فقد امتد الفكر الأشعرى إلى هذا العلم بالدراسة بعد ترجمته إلى اللسان العربى فى حركة الترجمة الشهيرة فى العهد الأول من الحكم العباسى هذا من ناحية ، وإلى مؤلفات ابن سينا المنطقية من ناحية أخرى [١].

ولئن كانت جولة النقد والتقدير بعد الاطلاع والدراسة ، قد شملت جميع أجزاء هذا العلم من منطق وطبيعيات والهيات ، فإنها لم تبلغ من الأهمية ، ولم يقع فيها من الحاجة فى أى جزء منه كما كان فى الجزء المنطقى[٢].

ولعل السبب فى ذلك هو أن المنطق كان ينظر إليه من جانب البعض بصفته منهجًا فى التفكير أدى إلى القول بآراء تعارض الدين وتناقض مع بعض أصوله .

لذلك فقد أسفر التوجه الفكرى الناقد للأشاعرة إلى هذا العلم عن تردد فى موقفهم العام بين قبوله ورده ، مقالاً فى مؤلفات خاصة ، وحالاً فى سائر مؤلفاتهم فنشأت من ذلك حركة شارك فيها معظم متكلمى وفقهاء الأشاعرة وتقابل فيها التهجين والنقد مع القبول والتأكيد على نحو ما نرى فى كتب «أبى حامد الغزالى» وخاصة فى «معيار العلم» و«محك النظر» و «القسطاس المستقيم» ، وكتب «جلال الدين السيوطى» (ت : ٩١١هـ) وخاصة «صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام» .

وربما كان اختلاف الأشاعرة فى موقفهم من هذا العلم راجعًا إلى التطور الذى طرأ على المذهب الأشعرى ؛ وكان هذا التطور قد اتخذ مساراً من شأنه أن يقرب بين وجهات النظر المنطقية التى أخذ بها الفلاسفة المسلمين وبخاصة ابن سينا ، وبين وجهات النظر الدينية والعقائدية التى كانت تمثل أساسًا للمذهب الأشعرى .

وعلى أية حال فإن معظم متكلمى وفقهاء الأشاعرة أصبحوا ينظرون إلى المنطق نظرة مخالفة عن سابقيهم من أصحابهم . ومن ثم أولّوا اهتمام للمنطق ، حقق لديهم اقتناعا بصلاحيته وقدرته على البلوغ إلى الحق وتأثروا به فيما أنتجوه من آراء كلامية وفقهية ، إذ إن المنطق كما يقول الغزالى «القانون الذى يميز صحيح الحدود والقياس ، عن فاسدهما ، فيميز العلم اليقينى كما ليس كذلك، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها » [٣].

ثانيا : الصلة بين المنطق والدراسات الكلامية عند الأشاعرة .

قد لانجانب الصواب إذا قلنا بأن المدرسة الأشعرية تعد من أهم وأشهر المدارس والفرق الكلامية فى الإسلام. ويمثل رصيدها العلمى والثقافى الذى خلفه مفكروها وعلماؤها ، وأودعوه بطون مؤلفاتهم منذ نشأتها وخلال مراحل تطورها على مر العصور ، قدراً عظيمًا من التراث الفكرى الإسلامى بوجه عام؛ ومن الجانبين الدينى والفلسفى لهذا التراث على وجه الخصوص . ولاتنحصر عظمة هذا القدر فى كمه فقط؛ بل تتجاوزه إلى حيث الكيف والمحتوى. ذلك أن المذهب الأشعرى بمضامينه الفكرية كان يحظى فى كل عصر من عصور التاريخ الإسلامى بدرجة أو بدرجات من النمو والتطور والازدهار بفضل ما توافر له من ظروف وعوامل عديدة ومتنوعة ضمنت لهذا المذهب استمراريته حتى عصورنا. هذا رغم أفول كثير من المذاهب والفرق الإسلامية التى ظهرت قبل الأشاعرة كالخوارج والجهمية والمعتزلة وغيرهم[٤].

ويمكن القول ، بأن ظهور المذهب الأشعرى ، كان فى وقت انتشر فيه المذهب الاعتزالى؛ ذلك المذهب الذى انبثق من حلقة الحسن البصرى (ت : ١١٠هـ) السلفية ، مؤكدا منذ البداية دور العقل فى مقابلة النص : من حيث المنهج ، ومؤثرا التنزيه الإلهى والوحدانية ، ولو على حساب صفات الكمال الأخرى فى الجانب الإلهى ومتشبثًا بفكرة الحرية والاستقلال بالنسبة للجانب الإنسانى . تطبيقا للعدل الإلهى ، وقد طغى لديهم الاتجاه العقلى المسرف فى التنزيه والتجريد [٥]؛ فكان الخطأ القاتل بالنسبة للمعتزلة ، هو وقوعهم فى شئ من التغالى فى الاعتداد بالعقل (وذلك فى نظر خصومهم الأشاعرة) والزهادة فى النص الدينى؛ وعلى الأخص الحديث النبوى الذى سلطوا عليه مقياسًا نقديًا يناسب الآراء التى ذهبوا إليها [٦].

وفى القرن الثالث الهجرى بدأ نجم المعتزلة فى الأفول ؛ فقد كان أهل السنة ينظرون إليهم بعين الكراهية ، لقد حملوهم مسئولية الفتن والاختلاف ، فضلا عن أن المجتمع الإسلامى قد ضاق ذرعًا بتصورهم العقلى الجاف للموضوعات الإلهية، ولم يكن فى نظريات المعتزلة ما يشبع العاطفة الدينية للرجل العادى ، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة فى آرائهم ؛ فقد عاشوا كأى فرقة تستند إلى العقل كأنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكرى على تصورات العامة ووجدانهم ؛ بل إن فى آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير ، ولم يترددوا فى إعلان هذه الآراء فى المواقف التى تقتضى العاطفة والمشاركة الوجدانية [٧]. من هذه الآراء إنكار الشفاعة فى الكبائر أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت[٨].

هذا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة، وليس أدل على ذلك من ظهور الإمام «أبى الحسن الأشعرى» وكان ظهوره على مسرح الدراسات الكلامية تطوراً هائلاً فى المنهج الذى كانت تستخدمه المعتزلة [٩]؛ وهو المنهج الذى اعتمد فى جانب كبير منه على النظر العقلى؛ من حيث إنهم، استخدموا بعض الأقيسة والإلزامات وعمدوا كثيراً إلى ضرب الأمثال واستخلاص الأحكام من المعانى المتضمنة فى النصوص .

ونجد أن الأشعرى قد جعل هذا المنهج أكثر إحكامًا ودقة بتأثره الشعورى أو اللاشعورى بمنهج المعتزلة ؛ خاصة وأنه كان تلميذاً نابهًا من تلاميذ أبى على الجبائى المعتزلى (ت : ٣٠٣هـ) ؛ وأكثر من ذلك محاولة الأشعرى الإفادة مما ورد فى أورجانون أرسطو ، وخاصة فى «التحليلات الأولى» و«الطوبيقا » و«السوفسطيقا » ، وتطبيقه على كثير من المشكلات الكلامية .

ويشهد كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» بمقدار تأثر الأشعرى بالمنطق الأرسطى ؛ فقد أصبح القياس الأرسطى، هو الشكل المقبول للتفكير ، كما أن جزءاً من القواعد المنطقية المختلفة التى تضمنها كتاب «الطوبيقا» ، قد طبق على بعض المشكلات الكلامية (١٠).

فلقد تميز الأشعرى بموهبة جدلية فائقة ؛ مثل المعتزلة الأوائل ؛ ثم أضاف إليها «طريقة فنية» ، لم يعرفها هؤلاء . وقد تلقى فن الحوار والجدل من الفلاسفة المعاصرين له ؛ ومما قرأه فى الكتابات الأرسطية ، وبخاصة «الأورجانون الأرسطى» ؛ الذى كان قد ترجم بالفعل إلى اللغة العربية ؛ هذا إلى جانب تأثره بأستاذه «أبى على الجبائى» من قبل .

والواقع أن المنهج الأرسطى، يبدو أنه قد أثر تأثيراً بالغًا فى الأشعرى، الذى أصبح «القياس» لديه، هو الصيغة المألوفة فى البرهنة .

والمتأمل لكتاب «الإبانة عن أصول الديانة» يجد أن الأشعرى يناقش فى هذا الكتاب آراء خصومه من المعتزلة بالكثير من النظام والوضوح ، وهو يعرضها أولاً باختصار، ثم يعرج بعد ذلك إلى دحضها ، ويستعرض كل وجوه المسألة الواحدة ، مقدما حول كل نقطة البراهين المضادة ، وينتهى بالاختيار بين الإيجاب والنفى، إما حسب النص ، أو تبعا لتفرقة جديدة .

كما يحاول الأشعرى عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلاً من القياس، وقد أتاحت له الصيغة التالية : «فإن قال- قلت » أن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها . هذا إلى جانب براعته فى تحليل الألفاظ مسايرا المنهج الذى طبقه أرسطو فى دراساته عن المترادفات والجناس (١١).

وقد طور الإمام القاضى «أبو بكر الباقلانى» منهج الجدل الأشعرى ؛ حيث أضاف إلى هذا المنهج ما يمكن اعتباره بوادر لتطور أعظم لدى من جاء بعده فى منهج الجدل الأشعرى؛ ذلك أن المنهج الجدلى عند «الباقلانى» يقوم على عدة قواعد وأصول هى :

أ- أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول :

ويعد الباقلانى ، أول من استخدم هذه القاعدة ؛ حيث يقول ابن خلدون (ت :٨٠٨هـ) : «إن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»(١٢) .

وهذه القاعدة التى سلكها الباقلانى تتكون من مرحلتين :

الأولى : أن تتلمس أدلة المثبتين للشئ وتثبت كذبها وضعفها ؛ بحيث لانجد دليلا آخر على ثبوت الشئ سواها .

الثانية : أن يقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهى إلى نفى هذه الوجوه كلها؛ بحيث لانجد وجوها أخرى، هى الأولى بعينها ، إذ إنها تنتهى إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر[١٣].

ب- قياس الغائب على الشاهد:

وهو المعروف فى علم أصول الفقه «بالقياس الأصولى؛ وقد استخدم الباقلانى هذا القياس فى آرائه الكلامية ، ليرد على المعتزلة الذين أخذوا بهذا القياس [١٤].

جـ- الدليل اللغوى التوفيقى :

وهو يمثل أحد عناصر المنهج الجدلى عند الباقلانى ؛ فقد استخدمه فى كثير من المسائل التى تتعلق بالمصطلحات الكلامية ، كبيان لمعنى العرض، ومعنى القديم والمحدث وشرحه لحقيقة الإيمان وغير ذلك من المسائل [١٥].

د- الدليل الشرعى :

ومثلما اهتم الباقلانى فى منهجه الجدلى بالأدلة العقلية ؛ فقد اهتم بالأدلة السمعية الشرعية المستمدة من القرآن والسنة والإجماع والقياس [١٦].

هـ- الإلزامات :

وإذا كان الباقلانى ، قد استخدم فى منهجه كلاً من الأدلة العقلية والنقلية ؛ فإنه قد سلك فى نقده لخصومه طريقة الإلزام على الخصم، وهذه الطريقة تمثل أحد جانبى القياس الأصولى، وهو «قياس الطرد» وهذا القياس يعنى طرد حكم الأصل فى الفرع سواء كان الحكم ثبوتا؛ فيكون الطرد فى الإثبات ، أو عدميا فيكون الطرد فى النفى»[١٧].

و- رد الإشكال بإشكال مثله :

ومن الطرق التى سلكها الباقلانى أيضا، طريقة رد الإشكال بإشكال مثله. وهذه الطريقة تقوم على أساس أن يثير المناظر إشكالاً على دعوى مناظره، فيقوم هذا برد الإشكال بإشكال مثله على دعوى الأول بحيث يجعله بين أمرين : إما أن يتخلى عن إشكاله الذى أثاره ويسلم

بالدعوى أو يتمسك بإشكاله ، فيؤدى إلى تسليمه بدعوى الخصم ويسلم الخصم بدعوى خصمه الأول؛ فيصير الرأيان صحيحين مسلمين. وهى طريقة لاتفيد يقينا وإثباتًا قاطعًا لأى من وجهتى النظر اللتين قام الإشكالان ضدهما ؛ وإن كانت تفيد فى جسم المناظرة أو الجدال القائم بين المتناظرين [١٨].

هذه هى سمات المنهج الجدلى عند الباقلانى؛ ولقد طور الأشاعرة الذين جاءوا بعد الباقلانى المنهج الجدلى الأشعرى .

فقدساير أبو المعالى الجوينى وأبو حامد الغزالى ، وفخر الدين الرازى، أستاذهم الأشعرى ؛ حينما استثنى من خصومته المنطق ؛ لأن قوانينه فيما يقول هى قوانين العقل الذى اتفق عليها جميع بنى البشر[١٩].

وباختصار ، فإن كبار الأشاعرة جعلوا المنطق جزءاً من الدراسات الكلامية أو مقدمة ضرورية لها؛ وأطلقوا على هذا الجانب من كتاباتهم المتعلقة بالمنطق اسم «كتاب النظر» تارة ، و«كتاب الجدل» تارة أو «مدارك العقول» تارة أخرى. وفى هذا يقول الغزالى : «نعم قولهم أن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم؛ وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن «الكلام» «كتاب النظر» ، فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول» ، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لايعرفه المتكلمون ، ولايطلع عليه إلا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ؛ نرى أن نفرد القول فى «مدارك العقول» فى هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ؛ بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قوالبهم، ونقتفى آثارهم لفظًا لفظًا ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم - أعنى بعباراتهم فى المنطق- ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى «إيساغوجى» و«قاطيغورياس» التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، ولم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه فى علومهم الإلهية[٢٠].

وقد كان أمام الغزالى للتخلص من هذا الإحراج أحد أمرين :

١- إما أن يطور هجومه ليشمل المنطق فيرفضه ؛ كما رفض الفلسفة ، ويظهر تهافت المناطقة ، كما أظهر تهافت الفلاسفة .

٢- وأما أن ينظر له على أنه علم قائم بذاته ؛ ويمكن الإفادة منه فى علوم أخرى، وليس مجرد آلة للفلسفة أو مدخلا لها ، ولما كان من غير المعقول ، أن يتبنى الغزالى الموقف الأول لم يكن أمامه سوى أن يأخذ بالموقف الثانى ويجعل المنطق علما قائما بذاته ، وليس جزءاً للفلسفة أو مجرد مدخل لها ؛ وبهذا الموقف يهاجم الفلاسفة فى دعواهم الاستئثار بهذا العلم «المنطق»، واضعًا له أسماء أخرى يشاركه فيها المتكلمون والأصوليون، ويحاول أن يلتمس له أصلاً غير فلسفى، فهو فن «الكلام» الذى يسميه «كتاب النظر» ، وقد وجه لهذا الاسم الأصلى بعض التغيير من قبل الفلاسفة لمجرد التهويل ، فسموه باسم المنطق (٢١).

ومعنى هذا أن الغزالى ؛ يجعل الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين ، يكاد يكون خلافًا لفظيًا ؛ ويرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق ، فيقول : «وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه، يعترف به كلهم فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزان ، لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن ، وقد ذكرنا تلك الموازين الخمسة فى كتابنا «القسطاط المستقيم» ، وهى التى يتصور الخلاف منها بعد فهمها أصلاً ؛ بل يعرف كل من فهمها ، بأنها «مدارك العقول» قطعًا ، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الإنصاف والانتصاف وكشف الغطاء ، ورفع الاختلاف ولكن لايستحيل فهم الاختلاف أيضًا ؛ إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه ، وإما فى رجوعهم فى النظر إلى القريحة والطبع دون الوزن بالميزان كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الفروق للاشتقاق عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط(٢٢).

فهو يرى أن نظار المسلمين لابد وأن يتفقوا على معيار أو قانون أو ميزان من الموازين الخمسة التى يفردها كتابه «القسطاط المستقيم» فى برهانهم، وأن يعتبروا هذه الموازين الخمسة بمثابة مدارك العقول ، ويُشبه الرجوع إلى هذه الموازين الخمسة الاحتكام إليها فى البرهان بالذى يتعلم الشعر، فعليه أولا تعلم علم العروض .

وتتمثل الموازين الخمسة التى ذكرها الغزالى فى الأصل إلى ثلاثة أقسام : «أولها : ميزان التعادل ، وثانيها : ميزان التلازم ، وثالثها : ميزان التعاند ، ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام إلى الأكبر ، والأوسط، والأصغر ، فيصير الجميع خمسة »(٢٣).

ثم خطا الغزالى خطوة واسعة فى سبيل ربط المنطق بعلم الكلام ؛ إذ بدا واضحًا لديه، أن المتكلم ينبغى أن يكون فى مقدوره تقدير وزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع

المنطق ، فهو الذى يميز الحجة «الصحيحة» من الحجة «الخاطئة» ، كما يميز الحجج «الإقناعية» و«المغالطية» و«الشعرية» عن الحجج البرهانية ؛ وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد آداة أساسية للدراسات الكلامية، كما هو كذلك بالنسبة للفروع الأخرى من المعرفة[٢٤].

وقد دافع الغزالى عن المنطق دفاعًا كبيراً ، وكان له مع أستاذه الأشعرى الفضل فى إبقاء الدراسات المنطقية بالمشرق الإسلامى بصورة نهائية[٢٥].

وهنا نتساءل متى تم للأشاعرة إدخال المنطق فى دراساتهم الكلامية ؟

يرى بعض الباحثين أن الأشاعرة بدأوا يستخدمون المنطق الأرسطى منذ القرن الخامس فى علومهم الدينية ؛ بحيث يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ الأشاعرة فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ؛ وعهد بدأ فيه الأشاعرة عملية المزج هذه ، وخاصة فى نطاق المنطق [٢٦].

ويذكر ابن خلدون ، أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالى ؛ حيث يقول «إن أول من كتب على منحى المتأخرين ، هو الغزالى؛ وقد عاد إليه من جاء بعده »[٢٧].

وطريقة المتأخرين هنا، كما يسميها ابن خلدون ؛ هى الطريقة التى تم فيها تطعيم الأساليب الكلامية بالمنطق الأرسطى؛ لذا «غلب على طريقتهم الأسلوب القياسى»[٢٨].

على أن هناك طريقة أخرى، يسميها «بطريقة المتقدمين» ويمثلها من وجهة نظر ابن خلدون الإمام «الباقلانى» ؛ وهى طريقة قائمة على المذهب الذرى أولاً ثم على العلاقة المثبته بين الأصول الفلسفية والعقيدة ، وعلى القول بأن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[٢٩].

ولكن ما هو القطب الذى يدور حوله منهج المتقدمين ؟ أهو عدم اهتمام بالمسائل الفلسفية والمنطقية ؟ كلا ما دام الأشعرى قد تأثر بمنطق أرسطو ، لكن الغريب حقا ، أن الإمام الباقلانى لايستعمل اصطلاحات أهل المنطق فى دراساته الكلامية ؛ إذ لانعثر فى مؤلف من مؤلفاته على ما يدل على خوضه فى علوم الفلسفة والمنطق [٣٠]. بل العكس هاجم الفلسفة والمنطق هجومًا شديداً . حيث يذكر ابن تيمية (ت :٧٢٨هـ) ، أن للبلاقلانى كتبًا فى نقد منطق أرسطو، ومن أشهر كتبه كتاب «الدقائق» الذى رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان»[٣١].

وهنا يتضح لنا، أن الباقلانى كان أول أشعرى يرفض منطق أرسطو؛ باعتباره منهجًا أدى بصاحبه إلى آراء وأفكار تخالف العقيدة الإسلامية فى كثير من أصولها [٣٢].

ويمكن أن نفهم المقصود بطريقة المتقدمين التى أشار إليها ابن خلدون وهى تمثل كل من لم يأخذ بالمنطق الأرسطى فى العلوم الإسلامية؛ ولذلك فالباقلانى يمثل القطب الأساسى لطريقة المتقدمين ؛ وهذه الطريقة تمثل قاعدة منهجية تعد أصلاً من أصول المنهج عند الباقلانى؛ وهى أن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»؛ ولم يكتف الباقلانى بهذا ؛ بل راح يستخدم الأدلة العقلية والأقيسة الأصولية وقياس الخلف والإلزامات ؛ إلى جانب الأدلة النقلية والشرعية ، من القرآن والسنة والإجماع ؛ فضلاً عن الأدلة التوفيقية من كلام العرب ولغتهم ؛ إلى جانب الاستشهاد بأخبار وآثار الأئمة والعلماء من السابقين عليه، والمعاصرين له بهدف إبطال دعاوى الخصوم ، والكشف عما فى آرائهم ومذاهبهم من ضعف وتهافت عن طريق إبطال أدلتهم وحججهم عليها[٣٣].

ولعل هذه هى الأسباب التى جعلت الباقلانى ممتلكًا لناصية الجدل الذى تأثر فيه بالمعتزلة، فقد كان متمكنًا من الأساليب اللازمة للحجاج من الدليل الحاضر- حصر موقف الخصم فى قضيتين لاثالث لهما لإبطالهما معا إلى مقابلة الإشكال بالإشكال أو معارضته نظرية الخصم بنظرية أخرى أو بيان ما يلزم عن رأى الخصم من نتائج فاسدة ، فضلاً عما وهبه الله من قوة ذاكرة ، وحضور بديهة [٣٤].

إن أهم أثر خلفه الباقلانى فى تطور المذهب الأشعرى هو هذا النسق المنهجى لموضوعات علم الكلام، وقد تأثر به معظم من جاءوا بعده من متكلمى الأشاعرة .

وهذا يدل على أن الباقلانى ، لم يكن فى آرائه مجرد تابع لأستاذه الأشعرى مؤسس المذهب، ولامجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة السابقين عليه؛ بل لقد تم على يديه توضيح بعض النقاط ، وتحديد كثير من المفاهيم والمصطلحات وتقديم بعض الآراء والأفكار الجديدة فى بعض المسائل التى يشملها المذهب ، وهو ما أدى إلى تطوير المذهب من بعض الوجوه ، وإلى تقريبه من رأى المعتزلة ، وهذا مالم يفعله بعض العلماء المتقدمين[٣٥].

إذن الباقلانى يمثل فى حد ذاته مرحلة فى تطوير الأشعرية ، فهو المؤصل الحقيقى للمذهب الأشعرى ، فلقد نَظّر المنهج الذى وضعه الأشعرى ، فبدأت الملامح الأساسية للأشعرية تبرز وتتضح على يديه. وقد عبر عن هذا المعنى ابن خلدون حينما قال : «وأخذ عنهم (أى تلاميذ

الأشعرى) القاضى أبوبكر الباقلانى ، فتصدر للإمامة فى طريقتهم، فهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار وجُمِلتْ هذه الطريقة ، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية [٣٦].

وكان الباقلانى مالكى المذهب ، حتى إن بعض المؤرخين يقولون عنه بأنه : «انتهت إليه رئاسة المالكيين فى وقته»[٣٧].

ومن هنا يمكن لنا أن نفسر نقده للمنطق الصورى بتمسكه بالفقه المالكى؛ حيث إن الفقه عموما والفقه المالكى خصوصا ليبدو منافيًا منافاة جذرية للمنهج الاستدلالى فى المنطق اليونانى بين الصورة والأخرى فى الذهن بقطع النظر عن الواقع. أما الفقه فهو أكثر العلوم ارتباطا بالواقع ؛ إذ هو يعالج قضايا واقعية تخص أمور الناس المتجددة ، وهذه الأمور كما يقول الشاطبى (ت : ٧٩٠هـ) لا تنضبط بحصر ولايمكن استيفاء القول فى إحداها ، فلايمكن أن يستغنى عنها بالتقليد[٣٨] فمنهج استدلاله يقوم على الاستقراء وتتبع الجزئيات .

والفقه المالكى يحمل هذا المعنى بأكثر مما يحمله أى فقه من المذاهب الأخرى، ويظهر هذا باستعراض أصول المالكية التى منها يستخرجون الأحكام الفرعية ، والتى هى التسعة التالية:

الكتاب- السنة- والإجماع- والقياس- والاستحسان- والعرف- وعمل أهل المدينة - والمصالح المرسلة- وسد الذرائع .

وهى إلى جانب كثرتها وتنوعها ، إذ إنها تزيد على أصول الشافعية بالخمسة الأخيرة ، وعلى أصول الحنفية بالثلاثة الأخيرة ، إلى جانب ذلك فإنها تصطبغ بالصبغة العملية التى تتمثل فى مراعاة مصالح الناس وما تقتضيه تلك المصالح بدراسة واقع المجتمعات دراسة ميدانية[٣٩].

ولذلك فإن الفقه المالكى يمتاز من بين أنواع الفقه المختلفة ، بأنه يغلب عليه مراعاة المصالح[٤٠]. حيث إنه يجرى فى أصوله على منطقها، وإن كان «فقهاء المذهب المالكى يأخذون بالقياس ، لكنهم يخصونه فى علله لمنطقهم الفقهى، وهو جلب المصلحة ، ودفع المضرة»[٤١]. ولقد عبر الإمام الشاطبى عن هذا المعنى إذ يقول متحدثا عن الاستحسان: «... مقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى فوات المصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك [٤٢].

وإذا كان الفقه المالكى على هذا النحو من الواقعية التى تشده إلى ما هو جارٍ فى حياة الناس الزاخرة المتغيرة لمراعاة مصالحهم ، وتطبعه لذلك بالطابع التتبعى الاستقرائى الذى تكون فيه الحقيقة فى إصدار الأحكام على أشد الصلة بالواقع ، وإذا ما كان المنطق اليونانى على ذلك النحو من التجريد الذى لاترتبط فيه الأحكام إلا بما هو جارٌ فى الذهن من الصور فإنه من الطبيعى أن لايتأثر الفقه المالكى فى صلب منهجه بالمنطق اليونانى لما بينهما من المنافاة فى الطبيعة .

إن الفقه المالكى يعالج «سير الحياة المتشابك المعقد (وهذا) لايمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطًا منطقيًا من أفكار عامة معينة ، ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الصورى الارسطاليسى لبدأ آليا بحتًا ليس له فى ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة[٤٣].

وهنا يتضح لنا أن الفقه المالكى كان له دور بارز فى إعراض الباقلانى عن منطق أرسطو .

وثمة إشارة «لابن خلدون» جديرة بالاعتبار ، حيث يقول : «ثم انتشرت من بعد «الجوينى» علوم المنطق فى الملة ، وقرأه الناس ، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية ، بأنه قانون ومعيار للأدلة ، ثم نظروا فى تلك القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدت إلى ذلك ، وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات ، فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ، ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله ، كما صار إليه القاضى (الباقلانى) ، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى»[٤٥].

وإذا تساءلنا عن هذا التمييز والفرق بين الطريقتين : نجد أن بعض الباحثين المعاصرين ، يرى أنه ليس إلا الصلة الضرورية المتبادلة ، التى أثبتها المتقدمون بين فلسفتهم الطبيعية ، وبين العقيدة ، وها نحن نرى هذه الصلة تنفصم، والذى أدى إلى ذلك ، هو استخدام منطق جديد، وهذا المنطق الجديد هو الذى يقوم فاصلا، وهو لانلبث أن نلاحظه لدى «الجوينى» فى كتابه «البرهان فى أصول الفقه» ، وليس المنطق فى طريقة المتقدمين ، إلا منطقا عربيا إسلاميا جاء من الأصول الفقهية التى يعتمد عليها الفقه فى سياقه ، ولم يظهر فيه القياس الأرسطى بعده ، وقد اشتهرت هذه الطريقة على يد الباقلانى[٤٦].

فى حين أن طريقة المتأخرين اشتهرت على يد الغزالى ؛ فى حين كان «الجوينى» نقطة الوسط بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين ؛ فهو يعد أول أشعرى أسهم فى بناء طريقة المتأخرين التى تخلت عن الأخذ بقياس الغائب على الشاهد؛ وفى هذا يقول الجوينى: «فأما بناء الغائب على الشاهد ، فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقا. والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا معلول ولا علة عندنا، وكون العالم عالما هو العلم الحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ؟ والقول الجامع فى ذلك : أنه إن قام دليل على المطلوب فى الغائب ، فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لامعنى له، وليس فى المعقول قياس [٤٧].

ولما كان الجوينى قد أسهم فى بناء طريقة المتأخرين التى تخلت عن الأخذ بقياس الغائب على الشاهد ، فقد استخدم أساليب قياسيه منطقية ، كفكرة «السبر والتقسيم» حيث يقول : «السبر والتقسيم ، ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعه فى الأصل ، وينتقيها ، ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة فى الأصل ، وينتقيها واحدا واحدا ، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحدا يراه ويرتضاه ، وهذا المسلك يجرى فى المعقولات على نوعين : فإن كان التقسيم العقلى مشتملاً على النفى والإثبات حاضرا لهما، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثانى للثبوت »[٤٨].

وحتى فى الوقت الذى تم فيه اعتماد أساليب قياسية منطقية من طرف الجوينى بغية تطعيم المناهج الكلامية : لم تستطع فيه تلك الأساليب ممارسة نفسها فى وضوح وتميز واستقلال ، بل انطبعت بالطابع البيانى «أى طريقة المتقدمين» فالمقدمات أو الأصول التى تم للجوينى أخذها من منطق أرسطو كانت ناقصة .

ومع ذلك يُعد الجوينى أول من فتح الباب على مصراعيه لتلميذه الإمام الغزالى الذى سيستخدم المنطق بشكل واضح فى الدراسات الكلامية والفقهية . وهنا يمكن لنا أن ندرك إلى أى مدى ستكون حاجة الغزالى إلى المنطق ، وإلى القياس الأرسطى بالذات ؛ إنه سيكون فى حاجة إليه لتقرير عقائد الأشعرية ضد المعتزلة الذين ظلوا متمسكين بمنهجهم المفضل «الاستدلال بالشاهد على الغائب» وسيكون فى حاجة إليه أكثر للرد على التعليمية الباطنية الذين يبطلون الرأى والقياس ، ويقولون بضرورة الأخذ من المعلم المعصوم ، وسيكون فى حاجة إليه أيضًا لبيان تهافت الفلاسفة أنفسهم .

هذه الحاجة الماسة إلى المنطق ستدفع الغزالى إلى تطويعه داخل الفكر الأشعرى، إلى حد القول أنه هو القسطاس المستقيم ، الذى عارض به القرآن العقيدة الإسلامية ورد به على المجادلين الكفار، وأن أشكال القياس الأرسطى، هى نفسها «موازين القرآن» ؛ كما أن الحاجة إلى المنطق ضرورية فى علم الكلام لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات وحراسة عقيدة العوام من تشويس المبتدعة والرد على الباطنية [٤٩].

فإعجاب الغزالى بالمنطق ، ومحاولة ربطه بالدراسات الكلامية؛ جعل متأخرى الأشاعرة يبدأون بحوثهم الكلامية بعرض المسائل المنطقية والمنهجية، والحديث عن طرائق العلم وأنواع الاستدلالات قبل الخوض فى المسائل الكلامية ؛ ومن هؤلاء «الإمام فخر الدين الرازى» الذى استوعب الفلسفة المشائية الإسلامية ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة فى علم الكلام ، ونتيجة لما قام به الرازى أصبح علم الكلام فلسفة ؛ يمكن القول بعبارة أخرى أنه جعل تلك الفلسفة كلامًا وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة [٥٠] ؛ وإذا كان الرازى قد أدخل الفلسفة فى علم الكلام؛ فإنه على ضوء الفلسفة المشائية السينوية ، قد أعطى اتجاهًا جديداً «لعلم الكلام»[٥١].

حيث ابتكر طريقة جديدة فى تصنيف المؤلفات العقائدية ، قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة ، وذلك حين استن فى كتابه «المحصل» سنة فى تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها ، سار عليها معظم من جاءوا بعده من أمثال الآمدى، والبيضاوى ، والأيجى ؛ وهو فى الجملة ممتاز فى التقسيم والتبويب ؛ فهو إذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة ، وذلك فى تصنيف جامع، مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى. وقد يجر الموضوع الكلامى أو الفلسفى إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية فى عرضه لها دون أن يفلت منه زمام ، وهو إذ يناقش وجهات النظر التى يعرض لها ، يحدد موقفه الذى يعتقد أنه الحق ، ويدافع عنه، وإذا كانت للرازى تلك القدرة الفائقة على العرض والربط ؛ فإن القارئ الذى ليس له سعة اطلاع فى مختلف العلوم قد لايتمكن فى أن يلاحقه فى تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته وتشقيقاته [٥٢].

ولذلك يمثل الرازى طفرة ممتازة ومرحلة متميزة فى تطور كل من المذهب والمنهج الأشعريين، وعلى الرغم من أنه قد خالف الأشعرى والغزالى فى بعض القواعد والأصول ، فإنه تأثر ببعض آرائهم ؛ وبخاصة فى منهجه الجدلى ؛ حيث يقوم جدله على تعدد الأدلة مثل الأشعرى ،

وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التى توجد لدى الغزالى، وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقيه ويهتم بالقضايا الشرطية «المتصلة والمنفصلة» ، ويعرض الأفكار فى أشكالها المختلفة ، ويقلب الموضوع على كافة وجوهه فى كل معانيه ، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج فى واحد من أهم كتبه الجدلية وهو «أساس التقديس»(٥٣).

ويُعد الرازى آخر ممثل كبير لمدرسة الأشاعرة ، والذين جاءوا بعده يتوخون منهجه ويبدو ذلك واضحا لدى «سيف الدين الآمدى» (ت : ٦٣١هـ) فى كتابه «غاية المرام فى علم الكلام» ، وأيضا القاضى «عبدالله بن عمر البيضاوى» (ت : ٦٨٥هـ) فى كتابه «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»

وهذان الكتابان يمثلان أعظم دراسة كلامية تحاكى صنيع فخر الدين الرازى فى كتابه (المباحث المشرقية) وكتابه (المحصل) .

كما نجد هذا الاتجاه أكثر بروزا عند متأخرى الأشاعرة ، وقد تمثل ذلك لدى (عضد الدين الإيجى) (٦٨٠-٧٥٦هـ) فى كتابه : «المواقف فى علم الكلام » وهو موسوعة كلامية فلسفية ، استطاع من خلالها أن يقحم الموضوعات المنطقية واللغوية والميتافيزيقية فى علم الكلام؛ فقد تمكن الأيجى بقدرته الفائقة من تقديم- نسق- محكم مترابطة موضوعاته متبعًا المنهج المقارن بين المتكلمين والفلاسفة ، وبين فرق المتكلمين بعضها ببعض ، حقيقة لقد تضاءل موضوع العقائد إذا قورن بما عرض له من موضوعات ، مع أن العقائد هى موضوع علم الكلام؛ ومع ذلك فالقارئ يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوات الميتافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية ، وبين علم الكلام، إلى حد يمكن معه القول بأن موضوعات أصول الدين ، هى محور الموضوعات الأخرى(٥٤).

بل إن البحث فى العقائد قد اقتضى منه تحليلاً منطقيًا فلسفيًا لموضوع الوحدة والكثرة ونظريتى : شيئية المعدوم والموجود ، قد اقتضيا منه تفصيل القول فى العلة والمعلول . وهكذا نجده فى بقية المسائل التى عرض لها بالبحث .

وهنا يتضح لنا مدى تطور الدراسات المنطقية فى العلوم الكلامية عند الإيجى؛ ولقد قلده المتأخرون دون أن يضيفوا تطورات فى المنهج ؛ وقد تمثل ذلك لدى سعد الدين التفتازانى (ت : ٧٩١هـ- ١٣٨٩ن) صاحب كتاب «المقاصد»؛ وفى هذا الكتاب قامت الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى إلى أخريات القرن التاسع الهجرى خلطت فيها الفلسفة خلطًا تامًا.

وفى القرن التاسع الهجرى، نجد السنوسى (ت : ٨٩٥-١٤٩٠م) ، الذى يعد أكبر ممثل للأشعرية فى شمال إفريقية بعد المهدى بن تومرت (ت ٥٢٤هـ) وكتابه «السنوسية» أو «عقيدة التوحيد» من متون الدراسات الكلامية التقليدية فى القرون الأخيرة ، يقف السنوسى دائما إلى جانب الأشاعرة، ويرفض الآراء الأخرى ، يأخذ برأى الأشعرى فى الغالب ، وقد يؤثر عليه رأى الباقلانى، أو إمام الحرمين «الجوينى» فى بعض التفاصيل والجزئيات (٥٥).

ويلاحظ بوجه عام ، أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين من أمثال الغزالى، والفخر الرازى، وقَلّ أن يضيفوا جديداً فى الدراسات الكلامية والمنطقية .

ثالثا : الطرق التى عالج بها الأشاعرة موضوعات المنطق اليونانى.

إذا كان الإسلام بعد فتحه العظيم للبلدان ، قد واجه نحلا ومذاهب كثيرة، فإن تلك النحل والمذاهب كانت قد فلسفت مبادئها عشرات اللاهوتين والفلاسفة . ولم تكن مجابهتها أمرا سهلاً ؛ إن مجرد حفظ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وتفسيرهما على ظاهرهما الملتوى، لم يكن كافيا لمواجهة المسارب العقلية الصحيحة والملتوية ، وإثارتها لمئات من الأسئلة والقضايا الفكرية» وكانت الحاجة ماسة إلى عقلية واعية ومنطق جديد يفهم كتاب الله وسنة رسوله، ويغوص فى معانيهما ومقاصدهما ومراميهما ، ويستخلص منهما، ما أثاره أعداء الإسلام من البلبلة الفكرية والشكوك المطروحة والشبهات الكثيرة ، ولاسيما أنها بدأت تجد أعوانًا وعقولاً ومسارب فى حياة المسلمين (٥٦).

كانت هذه هى الحاجة الفعلية التى دفعت معظم متكلمى وفقهاء الأشاعرة من أمثال «أبى الحسن الأشعرى» و«الباقلانى» و«الجوينى» و«الغزالى» و«الرزازى» و«الآمدى» وغيرهم من أعلام الأشاعرة ؛ كى يواجهوا هذا الخطر الداهم بعد الجهد الذى بذله رجال المعتزلة الأوائل .

لذلك كله ، استطاع؛ وبخاصة المتأخرون منهم، أن يرتبوا عقائدهم الدينية على أصول عقلية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلامًا منطقيا مدققًا، وأن يتقنوا المجادلة والمناظرة ؛ حيث وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراة مخالفيهم من المسلمين وغير المسلمين ، ولن تتهيأ لهم الغلبة عليهم إلا أن يعمدوا مثلهم إلى دراسة الفلسفة والمنطق ، ويستعينوا بها فى دعم حججهم وتقوية آرائهم، فالأدلة النقلية بظاهر نصوصها الدينية وحدها ؛ قد تكون أحيانا غير كافية لإقحام الخصوم والزامهم الحجة ، ومالم تصغ هذه الأدلة صياغة عقلية ، فإنها تظل تفتقر إلى البراهين العقلية التى تسندها وتظهر صحة القضايا التى وضعت البراهين لإثباتها .

وهكذا أقبل الأشاعرة على دراسة الفلسفة والمنطق : كيما يتأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الإسلامى بنفس سلاحهم ، ويخاطبوهم باللغة التى اعتادوا عليها وألفوها .

ولعل هذه الحاجة الماسة إلى المنطق، هى التى دفعت الغزالى إلى ربط المنطق بالدراسات الكلامية : ومن مظاهر ربطه المنطق بالدراسات الكلامية كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» ؛ والفكرة الرئيسية التى يدور حولها هذا الكتاب، هى وجوب استخدامنا لعقولنا عند فهمنا لنصوص الشرع ؛ وذلك بأن نلتمس بين الطرفين (أعنى المنطق والفقه) طريقا تصان فيه أحكام الدين وأحكام العقل معا، فلايصح ، من جهة أن نجمد النصوص جمودا يجعلنا فى تناقض مع منطق العقل .

كما لايصح من جهة أخرى أن نذهب مع منطق العقل إلى حد خروجنا على النصوص الدينية؛ ولقد ختم الغزالى كتابه بفقرة تلخص موقفه هذا إذ قال فى تلك الفقرة الخاتمة لكتابه : «ولنختم الكتاب بهذا ، فقد أظهرنا الاقتصاد فى الاعتقاد ، وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه ، الخارج عن أمهات العقائد وقواعدها ، واقتصرنا من أدلة ما أوردناه ، على الجلى الواضح الذى لاتقتصر أكثر الأفهام عن إدراكه[٥٧] .

وكانت من أهم العبارات دلالة ومن أقواها توضيحًا لموقفه ، وهى كذلك من أهداها لنا نحن فى عصرنا هذا ، الذى أخذنا نتخبط فيه بين غلو المتطرفين وإسرافهم فى تضييق الخناق على أنفسهم وعلى الناس جميعا ؛ هذه العبارة: «فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله مثل المتعرض لنور الشمس ، مغمضًا للأجفان ، فلافرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور»[٥٨].

وهكذا أخذ الغزالى فى كتابه هذا، يعاود القول مرة بعد مرة فى وجوب التوفيق بين نصوص الشرع من جهة ، وبين مقتضيات العقل أو المنطق من جهة أخرى، وإذا كان الغزالى قد ربط المنطق بالدراسات الكلامية ، فإن هذا المنطق لم يكن إلا المنطق الصورى القائم على القياس لا المنطق المادى القائم على الاستقراء ؛ فقد تحدث الغزالى عن نقاط الضعف فى الاستقراء مبينا عدم صلاحيته فى المباحث العقلية ، فبدأ بتعريفه بأنه «تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات »، ثم نسبته لجزئيات أخرى لم تكن فى نطاق البحث مما يجعل نتيجته ظنية[٥٩]. وذلك لأنه لايصلح فى المباحث الإلهية ، نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد ؛ وقد عبر عن هذا المعنى بوضوح تلميذ الغزالى وهو الآمدى ، إذ يقول

«فلايخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر» لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه ، دون الآخر وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذ من استقراء جزئيات نوع الإنسا ، فإنه لايلزم مثله فى الفرس المخالف له فى حقيقته(٦٠).

على أن مثل هذا الاستقراء غير ممكن فى مجال الإلهيات ، إذ كيف يتناول البحث والنظر هذا (الغائب) المتعالى على وسائل الإدراك العادية؟ وحين يقدر لنا ادراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أى جزئيات أخرى فى الواقع أو (الشاهد) . أى أن الآمدى يريد أن يقول إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، وغير مفيد أيضا ، حتى ولو كان ممكنا «ولو قدر أن ذلك غير محال ، فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس، فإن تناوله فهو محل النزاع ولاحاجة إلى استقراء غيره وإن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات فهو لامحاله - استقراء ناقص ، وليس بصادق كما بيناه ، وهذا لامحيص عنه» (٦١).

وقد كرر الآمدى هذه الوجوه من النقد فى مواضع عديدة من كتابه «غاية المرام فى علم الكلام» (٦٢).

وبعد هذا النقد الدقيق للاستقراء : يتوجه الغزالى إلى المنطق الصورى القائم على التصورات والتصديقات : أعنى المنطق الذى يكون مستقلا عن كل مضمون واقعى معين أو مادة بذاتها ثم تطويعه : كى يغدو معيارا أو ميزانًا بالنسبة للمتكلم والفقيه والمحدث والمناظر فى الآراء والديانات والأهواء والمقالات ، لأن مهمته الوقوف على كافة الحقائق وتمييزها من الأباطيل .

ومن أجل ذلك اتجه معظم متكلمى وفقهاء الأشاعرة ، بعد الغزالى إلى إدخال بعض التعديلات على موضوع المنطق ، وحذف بعض كتب «الأورجانون العربى»(٦٣) : حتى يصلوا إلى المعنى الصورى الخالص حيث تكون عنايته متجهة نحو دراسة صور الفكر .

وقد عبر ابن خلدون عن هذا الأمر بوضوح فى الفصل الذى عقده عن المنطق فى مقدمته : حيث قال : «ثم جاء المتأخرون ، فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا النظر فى الكليات الخمس ثمرته، وهى الكلام والحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان ، وحذفوا كتاب المقولات : لأن نظر المنطقى فيه بالعرض لا بالذات ، وألحقوا كتاب «العبارة» الكلام فى العكس ، لأنه من توابع الكلام فى القضايا ببعض الوجوه ، ثم تكلموا فى القياس : من حيث انتاج المطالب على العموم لابحسب مادته ، وحذفوا النظر فيه بحسب مادته ، وهى الكتب الخمسة : البرهان

والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وربما يلم بعضهم باليسير منها إلماما، وأغفلوها كأن لم تكن، وهى المهم المعتمد فى الفن، ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبصرا ونظروا فيه: من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع؛ وأول من فعل ذلك الإمام «فخر الدين بن الخطيب» (الرازى)، ومن بعده «أفضل الدين الخونجى» وعلى كتابه معتمد المشارقة لهذا العهد، وله فى هذه الصناعة كتاب «كشف الأسرار» وهو طويل، واختصر فيه مختصر «الموجز»، وهو حسن فى التعليم، ثم مختصر «الجمل» فى قدر أربعة أوراق، أخذ بمجامع الفن وأصوله، فتداوله المتكلمون لهذا العهد، فانتفعوا به، وهجرت كتب المتقدمين، كأن لم تكن، وهى ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته[٦٤].

من هذا النص نستطيع أن نتبين موقف المتأخرين؛ فبينما أخذ الفلاسفة المشاؤون المسلمون (الفارابى وابن سينا) المنطق على أنه صورى ومادى معا. نقول: بينما كان موقف الفلاسفة المشائيين «المتقدمين» هو هذا، وهو أمر يمكن استنباطه من هذا النص، كان موقف المتأخرين مناقضًا، لذلك فقد أخذوا يدخلون بعض التعديلات على موضوع المنطق، ويحذفون بعض محتويات الاورجانون، حتى يصلوا بالمنطق إلى المعنى الصورى الخالص؛ حيث تكون عنايته متجهة نحو دراسة صور الفكر.

ولهذا السبب غَيَّر المتأخرون اصطلاح المنطق، عما كان عليه عند المتقدمين وحذفوا الكتب التى كانت تتحدث عن المنطق بحسب مادته ولم يبقوا إلا على تلك الكتب التى تؤدى إلى انتاج المطالب على العموم.

وهكذا اصطبغت الدراسات المنطقية بالصبغة الصورية الخالصة على يد المتأخرين؛ وهو أمر كان له أثره على طبيعة الدراسات المنطقية فى الإسلام، بدأ واضحا لدى المتأخرين تحرير الدراسات المنطقية من الفلسفة، فالمنطق ليس جزء من الفلسفة؛ بل آلة للبحث العقلى بوجه عام، وهو أداة تعليمية ضرورية لجميع النظم المعقولة[٦٥].

ونجد فى مقدمة ابن خلدون وصفا لعملية الاستئناس الدينى للمنطق ذكره «نيقولا ريشر» حيث قال: «إن علماء الكلام الحاليين منذ الغزالى، قد اعتبروا أفكار المناطقة عن التوافق العقلى أفكارا صحيحة؛ لذلك قرروا أن المنطق لايتعارض مع العقائد الإيمانية، حتى رغم أنه يتعارض مع بعض الحجج القائمة عليها، والواقع أنهم قد وصلوا إلى أن مقدمات علماء الكلام التأمليين كانت خاطئة لأن حجج علماء الكلام التأمليين على القواعد الإيمانية استعاضت عما

ثبت صحته من الحجج الأخرى بالتأمل ، أو بالتفكير التمثيلى (أي القياس) ، وأقروا بأن هذا لايتعارض مع أى وجه مع القواعد الإيمانية السلفية ، وهذا ما قال به الإمام فخر الدين الرازى والغزالى ومن تابعهم من معارضيهم[٦٦].

ولقد قيل إن الفلسفة ليست وحدها التى هى بحاجة إلى المنطق : بل تحتاجه الرياضيات ويحتاجه الطب، بل يحتاجه القانون وعلم الكلام ذاته، وكان هذا الأمر واحدا من الموضوعات لكتاب ابن رشد (ت : ٥٩٥هـ) وهو «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ، ولقد أصبح الرأى القائل بأن المنطق هو أداة يمكن تطبيقها بصورة شاملة لتمييز طرق التفكير الصحيحة من الطرق المغالطة ، رأيًا شائعًا على نطاق واسع ، ومعترفًا به من ثقاة الكتاب والباحثين والمؤرخين، من أمثال ابن خلدون (ت :٨٠٨هـ) ، ولكن مما لانزاع فيه أن أهم عامل منفرد أدى الاعتراف بأهمية المنطق ، وقبوله من الناحية الدينية، كان تدعيم الغزالى لهذا الرأى ، فقد أكد أن المنطق هو آلة الفكر، فهو لاينطوى على أى محتوى مذهبى من أى نوع ، وبالأولى فليس فيه خطر على الدين، فهو فى الواقع الأداة التى يمكن وضعها لخدمة الأغراض الدينية، فلا وسيلة هناك للوصول للعلم إلا بالمنطق ، فالمنطق ليس مقبولا من الناحية الدينية فحسب : بل هو فى الواقع أمر جوهرى[٦٧].

إن فصل المنطق عن الفلسفة جعل منه علما آليًا ؛ بمعنى أنه ليس من علوم المقاصد ، بل من علوم الوسائل التى لاينبغى التوسع فى دراساتها على حد تعبير ابن خلدون [٦٨].

فقد ميز ابن خلدون بين صنفين من العلوم «علوم مقاصد» وهى مقصورة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة ؛ وعلوم آلية وتكون وسيلة لعلوم المقاصد ، كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات ، وكالمنطق للفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ، ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين .

ويرى «ابن خلدون» : «بأنه لاحرج من التوسع والتفريع فى علوم المقاصد، أما العلوم الآلية، فلاينبغى أن ينظر فيها؛ إلا من حيث هى آلة، لأن المتكلمين اهتمامهم بعلوم المقاصد أكثر من اهتمامهم بوسائلها ، فإذا قطعوا العمر فى تحصيل الوسائل ، فمتى يظفرون بالمقاصد»[٦٩].

والآن ، قد نستطيع بنظرة شاملة فى طريقة الأشاعرة فى المنطق أن نقول بأنه مما لاشك فيه أن متأخرى الأشاعرة ، وبخاصة الإمام الغزالى، قد اهتم اهتماما كبيرا بالدراسات المنطقية،

ولكن يبدو أنه منذ نهايات القرن السادس الهجرى بدأ الحماس للتأليف والشروح يفتر شيئا فشيئا ، وبدأ الاهتمام بالدراسات المنطقية الجادة، يفقد الكثير من الأنصار والمدافعين. ويبدو أن الذين كان عليهم الاهتمام بالمنطق فى ذلك الوقت ، وكانوا كثيرين ، قد وجدوا أمامهم تراثًا ضخمًا، من الترجمات ، والشروح تكفل به الأجداد، فما كان منهم إلا أن راحوا يلخصونه، ويكتبون مادته المنطقية بغية حفظها ، وبذلك افتقدنا الدراسات الجادة التى كنا نراها عند الغزالى .

ولاينبغى إغفال الدور المهم الذى قام به «الفخر الرازى» فى القرن السادس الهجرى؛ حيث حاول أن يعيد إلى الأذهان أمجاد مدرسة الغزالى المنطقية، إلا أن الحال لم يستمر بعده ، ولم تجد الدراسات من يواصل هذا الاتجاه فى شكل متطور .

ويجدر بنا أن نشير إلى الطرق التى انتهجتها مدرسة الأشاعرة ، لتناول موضوعات المنطق؛ فعلى سبيل المثال استعمل الغزالى فى تفصيله للمعانى وشرحه لألفاظ المنطق «المنهج التحليلى» الذى يرتكز على ما أسماه المناطقة المسلمين «مباحث الاستدلال»(٧٠) ، وهى تقوم على أسس تحليلية طبقها الغزالى لتقصى معالم المنطق الأرسطى وأبعاده . ولقد درج شراح أرسطو على هذا المنهج وبخاصة الفلاسفة المشاؤون المسلمون ، أمثال الفارابى وابن سينا ، عندما تناولوا المنطق الصورى وفسروه .

وها نحن نذكرها هنا لنبين كيف تناول الأشاعرة هذا المنهج وذلك فيما يلى :

١- السبر والتقسيم :

اتبع مفكرو الأشاعرة وفقهاؤهم : هذا المسلك فى عرضهم وشرحهم لمختلف قضايا الفلسفة والكلام والشرع ، فقد استعمله الجوينى فى كتابه «البرهان فى أصول الفقه» ؛ بقوله «وهو أن يبحث الناظر عن معانى مجتمعه فى الأصل ويتتبعها واحدا واحدا ، ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل ، إلا واحدا يراه ويرضاه»(٧١).

ولقدساير الغزالى أستاذه الجوينى فى هذا المسلك ؛ فقد تكلم عنه فى معيار العلم (٧٢)، ثم فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» ، عندما عرض لمناهج الأدلة بقوله معرفا هذا المسلك : «هو أن يحصر الأمر فى قسمين ، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثانى(٧٣).

وهذا ما فعله أيضا «الفخر الرازى»، كلما كانت تطرح أمامه مشكلة فيحللها من جميع جوانبها متتبعًا دقائق معانيها إلى أن يخرج برأى ينتقيه أفضل برهان ليفند به رأى المتكلمين، أو يثبته ، ثم يصل فى النهاية إلى الاستنتاج ، وبهذا تنحل الحيرة فيكون قد طرح الحل النهائى بعد سبر جميع الحلول وتقسيمها(٧٤).

٢- المقابلة والحذف :

ويستعملها كبار الأشاعرة أيضا فى عرضهم لمنهجية تلخيص المنطق اليونانى؛ حيث نراهم يقابلون بين رأى «الفارابى وابن سينا» ، فيحذفون منها البرهان الأضعف ، ليحتفظوا بالأجدر والأفضل ، ويظهر ذلك واضحا : حين يعرض «الفخر الرازى» لقيمة علم المنطق ، حيث يعرض لرأى «الفارابى» ثم رأى «ابن سينا ، ثم يحللهما ويقابل بينهما ، وأخيرا يختار الرأى الذى يراه صحيحا »، فمثلاً يقول «كان الشيخ أبو نصر الفارابى» يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ «أبو على» (يعنى ابن سينا) ينكر هذه الرئاسة . ويقول : إنه كالخادم للعلوم ، والآله فى تحصيلها ، وهذا البحث أيضا لفظى . فإن الرئيس إن كان هو الذى ينفذ حكمه على غيره، ولاينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم بأسرها، لأن حكم المنطق ناقد فى كل العلوم، وشئ من العلوم لايجرى حكمه فيه ، وإن كان شرط كونه رئيسًا أن يكون مقصودًا لذاته ، فالمنطق ليس كذلك (٧٥).

وهناك وجه آخر لهذه الطريقة هى «طريقة المقابلة» بين الآراء، والنقاش الذى جرى حول مسائل المنطق الأرسطى؛ فنجد «الفخر الرازى » فى كتاباته المنطقية ، يقيم حوارا غير مباشر يمر عبره بين أرسطو وشراحه المسلمين أو بينه وبين هؤلاء الشراح، مستندا إلى ماكتبوه حول منطق أرسطو ، ويبدو ذلك واضحا حين يناقش ويحاور المناطقة فى قضية تعريف اللفظ المفرد والمركب؛ حيث يقول : «اعلم أن الحكيم «ارسطو طاليس » قال : «اللفظ المفرد هو الذى لايدل جزء منه على شئ أصلا . فأوردوا عليه سؤالا . وقالوا : هذا يشكل بقولنا «عبدالله » فإنه لفظ مفرد ، مع أن له جزءين ، وكل واحد منهما دال عل معنى. وأجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق. فقالوا إن قولنا «عبدالله» قد يذكر ويراد به جعله اسم علم. وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة . فإن أردنا به الأول ، فهو مفرد ولكن لايبقى لشئ من أجزائه دلالة أصلاً. لأن اسم العلم هو اللفظ الذى جعل قائمًا مقام الإشارة إلى ذلك الشخص المعين ؛ من حيث إنه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون أسماء الأعلام لاتفيد فائدة فى المسميات البتة؛ بل

هى قائمة مقام الإشارات . وإذا كان كذلك ، فقد ظهر أن «عبدالله» إذا جعل اسم علم ، فإنه لايكون لشئ من أجزائه دلالة على شئ أصلا ، أما إذا أردنا أن نجعل قولنا «عبدالله» نعتا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لامفرد . وهذا جواب عن السؤال المذكور ، ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ؛ بل قال : هو الذى لايدل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل إنما اختار هذا الوجه فراراً من ذلك السؤال . فإن قولنا «عبدالله» إن دل كل واحد من جزئه على شئ ، لكنه لم يدل شئ من أجزاء هذه الكلمة على شئ من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ إذا جعل اسم علم، كان مسماه هو ذلك الشخص ولايمكن أن يقال : إن قولنا «عبد» يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص . وقولنا «الله» يدل على نعته الآخر . فثبت أن قولنا «عبدالله» لايفيد شئ من أجزائه شيئا من أجزاء معناه. واعلم أن اختيار «الشيخ» (يعنى ابن سينا) فى «الشفاء» و«الاشارات» هو الوجه الأول ، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثانى. ولامنافاة بين القولين ، لأن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء[(٧٦)].

مما سبق يتضح لنا الكيفية التى عالج بها الأشاعرة موضوعات المنطق اليونانى ؛ وقد تأثروا فيها بفلاسفة المسلمين وبخاصة «ابن سينا» وهو ما سوف نكشف عنه فى الفصل السادس إن شاء الله .

رابعًا : نشأة الفقه عند الأشاعرة

يجدر بنا قبل أن نشرع لمعرفة نشأة الفقه عند الأشاعرة أن نعرض لتعريف الفقه؛ فالفقه كما يعرفه ابن خلدون : هو «معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهى متلقاه من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم ، ولابد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب ، وفى اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف .

وأيضا فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت وتتعارض فى الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح [(٧٧)].

ويضيف بعض الباحثين المعاصرين أن علم الفقه فى اصطلاح العلماء الشرعيين هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية ، وذلك من أدلتها التفصيلية، وأما موضوعها، فهو الحكم فى كل جزئية من أعمال الناس بالحل أو بالتحريم أو الكراهية أو الوجوب ، ودليل كل واحد من هذه الأمور(٧٨).

ويمكن القول بأن الفقه عند الأشاعرة قد نشأ فى إطار امذهب الشافعى؛ حيث اعتنق معظم رجال الأشاعرة هذا المذهب فى الفقه ؛ فقد ورد عن الإمام الأشعرى أنه كان يتعلم الفقه الشافعى على يدأبى اسحاق المروزى (٧٩)؛ كما كان الإمام الجوينى مدافعًا عن فقه الشافعى خير دفاع ، وقد وضع كتابه «مغيث الخلق فى ترجيح القول الحق» لنصر المذهب الشافعى ، وإضافة إلى هذا نستطيع القول بأن الجوينى سار على نهج شيخه الأشعرى : من حيث الانتصار لفقه الشافعى وبذلك يكون المذهب الأشعرى على أيدى الجوينى ثابت الأركان فقهًا وكلامًا(٨٠).

وقدساير الإمام الغزالى شيخه الجوينى فى اعتناق المذهب الشافعى فى الفقه حيث يقول «تاج الدين السبكى» فى تأليفاته فى الفقه الشافعى (له فى المذهب «أي الغزالى» البسيط والوسيط ، والوجيز ، والخلاصة ، وسائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين، وكتاب الأربعين ، وكتاب الأسماء الحسنى، والمستصفى فى علم أصول الفقه ، والمنخول ألفه فى حياة أستاذه الجوينى)(٨١).

أما متأخرو الأشاعرة ، فكانوا أيضا يأخذون بالفقه الشافعى، فمثلا الآمدى كان شافعى المذهب وقد تعلمه على يد أستاذه «جمال الدين أبو القاسم يحيى بن الفضل المعروف بابن بطلان ، وكان حجة فى الفقه الشافعى وفى علوم الجدل والمناظرة وأصول الفقه والكلام والمنطق مع ظرف ولطافة حس ونزوع إلى الأدب(٨٢).

كما كان الفخر الرازى أيضا شافعى المذهب تعلمه على يد والدة «ضياء الدين» الذى كان حجة فى المذهب الشافعى»(٨٣).

ومن هنا يتضح لنا أن معظم كبار الأشاعرة كانوا يميلون إلى الفقه الشافعى أكثر من ميلهم إلى أى مذهب فقهى آخر، وعلة ذلك أن الإمام الشافعى كان يأخذ فى الفقه بمبدأ الأيدلوجية الوسطية ؛ أى أن مذهبه كان وسطا بين المذهب الحنفى ، والمذهب المالكى ، وقد جمع فيه الشافعى بين العمل بالنصوص ، وبين العمل بالرأى نتيجة لدراسته الواسعة، فقد درس الفقه

المالكى على يد الإمام مالك، ودرس الفقه الحنفى على يد محمد بن الحسن الشيبانى، وأفادته هذه الدراسة فائدة عظيمة [٨٤].

ولعل السبب الأهم فى اعتناق الأشاعرة لمذهب الشافعى الفقهى، هو أن الإمام أبا الحسن الأشعرى كان معجبًا بالدور الذى قام به الشافعى فى التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأى ، فلقد قصر أبو حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول ، وعمل بالرأى والقياس حين كان يشك فى خبر عن الرسول ؛ أما مالك فربما أفرط فى مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضا عن الرأى ، فجاء الشافعى ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه أقصد المذاهب[٨٥].

وقد أراد الأشعرى أن يطبق الأيدلوجية الوسطية التى صنعها الشافعى فى الفقه وأصوله ، فى علم الكلام ؛ وذلك حين وجد الفقهاء المحدثين فى عصره قصروا همتهم على التفقه فى الدين بدلائله وحججه فى التفسير والحديث والإجماع والقياس ، ورأى أن المتكلمين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائهم مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل فى النص الدينى. وكان العداء فى النص شديدا ، فسأل الأشعرى نفسه ، وما الذى يمنع أن يكون المرء فقيهًا متكلمًا ، ويجمع بين الأمرين وهو ليس متناقضا [٨٦].

ومن هنا أراد الأشعرى أن يبنى الكثير من آرائه بتوسط بين العقل والنقل، فهو يثبت ما جاء به القرآن والسنة من أوصاف الله ورسوله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب ، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، ويستدل بها على صفات الله ؛ وقد استعان فى ذلك بقضايا فلسفة ، ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة [٨٧].

ومن الحق القول بأن كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» لأبى الحسن الأشعرى» يحاكى فى مبناه ومغزاه كتاب «الرسالة» للإمام الشافعى. ولعل أول ما يلفت انتباهنا هو العنوان الذى اختاره الأشعرى لكتابه ؛ إذ يتعلق الأمر كما هو واضح ببيان أصول الدين ؛ أى أصول العقيدة فى مقابل أصول الشريعة.

إن كلمتى إبانة وأصول فى عنوان كتاب الأشعرى ، إنما تجدان سلطتهما المرجعية فى كيف البيان للشافعى[٨٨]. وهكذا فكما بنى الشافعى مقدمة رسالته على آيات قرآنية ، اختارها لتكون تمهيداً ومدخلاً لما يريد بيانه ، فعل الأشعرى الشئ نفسه فاستهل كتابه هو الآخر بآيات قرآنية اختارها ليمهد بها لما يريد بيانه ، ويجب ألا نقلل من أهمية هذا المظهر الخارجى ؛ فلقد

كان فى الواقع، سواء بالنسبة للشافعى أو بالنسبة للأشعرى علامة ذات دلالة خاصة . لقد أراد كل منهما أن يعلم من خلالها ، ومنذ البداية ، أى قبل أى بيان آخر ، عن رجوعه إلى طريقة السلف ، وإلى المنهج الذى ينطلق من الفصل ، ليجعل العقل بعد ذلك ينطبق بما تراه يراد منه، وفى حدود . لقد غادر الشافعى معسكر أهل الرأى بعد أن قضى فيه مدة ، وعاد إلى صفوف أهل الحديث ، ولكن لالمجرد تابع؛ بل ليشق طريقًا جديداً يجمع بين أهل الرأى وأهل الحديث معًا. وها هو ذا الأشعرى يعلن بدوره عن مغادرة معسكر المعتزلة والعودة إلى صفوف أهل السنة ؛ ولكن لاليكون مجرد تابع ، بل ليعمل هو الأخر على شق طريقة جديدة تفيد العقل بالنقل وتشرح النقل بالعقل (٨٩).

والواقع أن فكرة التوسط بين العقل والنقل التى قام بها الأشعرى، كانت شعاراً لكل الأشاعرة بعد ذلك (٩٠)؛ فنجد مثلا الغزالى يأخذ بالأيديولوجية الوسطية عند الأشعرى؛ فيرى أنه يجب التوسط بين العقل والنقل ، وأن من القصور الوقوف عند واحد منها ؛ لأن الوقوف عند واحد يكون فى النهاية على حساب الآخر وإنما الاعتدال بين الطريقتين ، والأخذ من الكل بنصيب ، وهو المنهج الحق الذى اتبعه السلف ، ولم يحيدو عنه ، يقول الغزالى: «تحققوا أنه لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعتدل، وأن الواجب على الطريق المستقيم»(٩١).

ويرى الغزالى أن الأشاعرة استأثروا وحدهم دون سائر الفرق بالمنهج الذى يجمع بين العقل والشرع. وينعى على سائر الفرق مجانبتها لهذا المنهج الذى يراه حقا وثيق الصلة بالعقل ، ويراه المقياس الذى يقيس به صدق ما يأتى به الشرع . لأنه لايتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف ؛ فيقول «بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبى، والصادق والكاذب، وكيف يُكذب العقل بالشرع ، وما ثبت الشرع إلا بالعقل(٩٢). ومن ذلك يتضح لنا أن الأيديولوجية الوسطية التى سلكها الشافعى فى الفقه وأصوله، كانت المنهل الذى روى ظمأ الأشاعرة فى إدخال هذا المبدأ داخل دراستهم الكلامية والفقهية .

وننتقل الآن إلى طريقة الأشاعرة فى الفقه وأصوله ؛ حيث يرى بعض الباحثين أن الأشاعرة أدخلوا دراساتهم الكلامية فى دراستهم الفقهية ، وبمعنى أدق ، قد أفادوا من دراساتهم الكلامية داخل دراساتهم الفقهية ، وقد سميت طريقتهم بطريقة المتكلمين أو طريقة الشافعيين (نسبة إلى اعتناقهم مذهب الشافعى فى الفقه) ؛ ومعظم الباحثين على أية حال يسمى طريقة

الأشاعرة فى الفقه بطريقة المتكلمين ؛ حيث استمدوا كما قلنا مناهج دراساتهم الفقهية من علم الكلام؛ ولأن أكثر فقهاء الأشاعرة كانوا من علماء الكلام ، فاتجهوا اتجاهًا منطقيًا نظريًا ، كثرت فيه الفروض النظرية ، فأخذوا يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ؛ لأن هذا هو الغالب على طريقتهم ، لذلك أثبتوا ما أيده البرهان من القواعد الأصولية بعد دراستها وفحصها ؛ فكانت وجهتهم أيضا ، هى الوصول إلى أقوى القواعد وأضبطها ، فما أيده العقل وقام عليه البرهان هو الأصل الشرعى عندهم[٩٣].

وقد تميزت طريقتهم بثلاثة وجوه أولها : بتحقيق المسائل وتمحيص الخلافات وثانيها : الميل الشديد إلى الاستدلال العقلى والتبسيط فى الجدل والمناظرات وثالثها : عدم أخذ الضوابط الأصولية من الفروع الفقهية . إنهم لم يتمسكوا نظريًا بطريقة الشافعى الحديثة ، وهى التوحيد الدقيق بين المواد المختلفة فى الفقه العملى وقليل جدا منهم من شعر بالدور الذى قام به الشافعى[٩٤].

وقد جدّ الأشاعرة بعد الشافعى فى تنقيح مذهبهم الفقهى وتهذيبه ؛ وخاصة فى بداية القرن الخامس الهجرى ، الذى شهد التطور الحقيقى والتقدم الملموس لحركة تدوين أصول الفقه ؛ وقد حدث هذا تحت تأثير الحركة الفكرية التى شملت هذا القرن ، والتى يعتبر القاضى أبو بكر الباقلانى الأشعرى (ت : ٤٠٣هـ) و «القاضى عبد الجبار الهمذانى المعتزلى» (ت : ٤١٥هـ) من أعظم رواد هذه الحركة ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وفصلا الإجمالى ، ورفعا الإشكال ، واقتفى الناس آثارهما [٩٥].

وقد سار العلماء على هذا النمط من التأليف ، مع شئ من الترتيب والتنظيم والتنسيق ، شوطا كبيرا منذ القرن الخامس الهجرى . فبعد القاضيين أبى بكر الباقلانى وعبد الجبار ؛ جاء «أبو الحسين البصرى المعتزلى » (ت:٤٣٦هـ) فشرح ما كتبه القاضى عبد الجبار ؛ حيث ألف أكثر من كتاب فى هذا الموضوع، كان من أهمها وأشهرها ، كتابه «المعتمد فى أصول الفقه»، والذى يقول فى مقدمته : «والذى دعانى إلى تأليف هذا الكتاب فى أصول الفقه ، بعد شرحى كتاب «العُمد» للقاضى عبد الجبار- واستقصاء القول فيه، أنى سلكت فى الشرح مسلك الكتاب فى ترتيب أبوابه ، مرتبة غير مكررة ، وأعدل فيها من ذكر مالا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام [٩٦].

وكان المنهج الذى اتبعه أبو الحسن البصرى فى هذا الكتاب يقوم على أربعة أركان :

أولها : الأخذ بمنهج الشافعى فى الفقه وأصوله . وهذا المنهج قائم على التحليل العلمى ، والاعتماد على المناقشة الصريحة.

وثانيها : محاولة ربط الموضوعات بعقيدة الاعتزال فى التحسين والتقبيح «وجوب الأصلح» .

وثالثها : الاستيعاب الوافى للآراء والأقوال ؛ وخاصة فى نقله عن القاضى عبد الجبار وحكاية آرائه وأقواله مع التنويه بمواقفه .

ورابعها : الإكثار من الأدلة مع العرض المسهب لأدلة المخالفين ، والإجابة عليها فى إنصاف واعتدال .

ولقد أفاد فقهاء الأشاعرة من كتاب «المعتمد فى أصول الفقه «لأبى الحسين البصرى؛ ففى أواسط القرن الخامس الهجرى، برز الإمام الجوينى كأوضح متأثر بكتاب «المعتمد» من ناحية ، وبالمنطق الأرسطى من ناحية أخرى ؛ فجاء كتابه «البرهان فى أصول الفقه» خير شاهد على ذلك ، إلى حد أن ابن خلدون عده واحداً من أهم أركان علم أصول الفقه[٩٧].

كما اعتبره تاج الدين السبكى من مفتخرات الشافعية [٩٨]؛ وأنه واحد من أهم الكتب الأصولية التى دونها أشعرى ، غالبا ما عرف كمتكلم فقط ، مما جعل أنظار الباحثين تتجه إلى كتبه الكلامية والعقائدية أكثر من كتبه الفقهية والأصولية .

ومما يسترعى الانتباه أن كتاب «البرهان» يمتاز بتلك المقدمات التى عرض فيها الجوينى منهجه لدارسى الفقه يجب عليه أن يتبعه ، ويقوم هذا المنهج على ثلاثة عناصر :

١- أن يحيط كل من يحاول الخوض فى علم أصول الفقه بالمقصود منه .

٢- وأن يحيط بالمواد التى يستمد منها ذلك الفن .

٣- وأن يحيط بحقيقته وحده .

ثم يطبق هذا المنهج فى كتابه المذكور ، فيقدم بتعريف أصول الفقه، ويبين مصادره والمقصود منه. ثم يتبع ذلك بمقدمات أخرى، فيعرف الأحكام الشرعية تعريفًا جمليًا ، على حد قوله .

ويصل إلى أهم ما فى هذه المقدمات ، ونعنى به القول فى العلوم ومداركها ، والقول فى مدارك العقول [٩٩]، ونراه وفيا لمنهجه الذى طالب به من يريد أن يدرس فنًّا من الفنون ، فيبدأ: «بتقديم قول مقنع فى العقل ، «لأنه السبيل إلى درك حقائق العلوم ، ويناقش أبوبكر الباقلانى مبطلاً التعريف الذى رآه للعقل ، وينتهى إلى تعريفه بأنه «صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها ، ومن الضروريات التى هى مستندات النظريات»[١٠٠].

ثم ينتقل إلى القول فى مدارك العلوم ووسائلها ، ويعقد فصلا يبين فيه آراء السابقين فى مراتب العلوم، وينتهى إلى أن الحق بعيد نازح عن هذه المسالك .

وينتقل من ذلك إلى عقد فصل يبين فيه أن هناك ما يدرك بالعقل وحده مثل حقائق الأشياء ودرك استحالة المستحيلات ، وجواز الجائزات ووجوب الواجبات العقلية، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية ، على أن ما يدرك بالسمع وحده مثل وقوع الجائزات وانتفائها ، وأن هناك ما يدرك بهما معا .

وأخيرا يختم هذه المقدمات بفصل يشتمل على مقدار من مدارك العقول تمس الحاجة إليه فى مسائل الأصول ، ويوضح فى هذا الفصل أن العقول لاتجول فى كل شئ ، بل تقف فى أشياء وتنفذ فى أشياء ، ولكى يزيد هذا المعنى وضوحا يفصل معنى النظر ، وأنه مباحث فى أنحاء الضروريات وأساليبها . ثم ينتهى «أن كل شئ ما يتجه فيه تقسيم مضبوط وينقدح تعيين أحدهما ، فهو الذى يتطرق العقل إليه، وما لا ينضبط فيه التقسيم أو ينضبط ولايهتدى العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما ، فهو من محارات العقل [١٠١].

وبعد ذلك بادر «الجوينى» إلى عرض الموضوعات والمباحث الأصولية، التى نظمها فى أبواب وفصول ومسائل تندرج جميعها تحت «البيان» والبيان عند الجوينى ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أولها : نطق الشارع أو بيان الكتاب والسنة .

وثانيها : الإجماع الحاصل من جملة الشريعة ، وهم علماؤها ، أو بيان الإجماع .

وثالثها : مسالك الاستنباط من واقع ألفاظ الشارع أو بيان القياس.

والقياس عند الجوينى له أهمية كبرى؛ وذلك فى أنه مناط الاجتهاد ، وأصل الرأى ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع ؛ وذلك

أن نصوص الكتاب والسنة محصورة متناهية ، بينما الوقائع التى يتوقع حصولها لامتناهية ، والرأى المبتوت المقطوع به عندنا أنه لاتخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع (١٠٢).

والملاحظ بهذا الصدد أن الجوينى أثبت معنى الأصل ؛ هذا علاوة على اعتبار أن قياس الشبه بين أمرين أساس صالح للقول باشتراكهما فى الحكم(١٠٣).

تلك هى رءوس مسائل أصول الفقه عند الجوينى، والتى يبدو الجوينى فيه متأثرا بالمنطق الأرسطى ، بمعنى أن أصول الفقه عند الجوينى- وهذا ما يشعر به القارئ - لم تخل من تأثر بالمنطق الأرسطى، إلى حد يمكن معه القول أنه كان البداية التى ستتوج مع «المستصفى » للغزالى(١٠٤).

ويُعد كتاب «المستصفى» للغزالى أحد المؤلفات الأربعة التى شهد لها ابن خلدون فى مقدمته بأنها تمثل أهم أركان علم أصول الفقه (١٠٥)؛ وهو بحق كتاب هام يعكس قمة الاكتمال والنضج العلميين ، كما يقدم نموذجًا فى التأليف وحسن الصياغة والعرض التنظيم للمسائل والموضوعات تنظيمًا يحترم التسلسل المنطقى ويضفى طابع الوحدة .

ولم يكن كتاب «المستصفى» أول كتاب وضعه الغزالى فى الأصول ؛ بل كتب قبله كتاب «المنخول» وقد كان كتابًا مختصراً ، لم يجد الغزالى أنه يغنى الطالب فى الإلمام بمقاصد هذا العلم العميق، وقد جاء فى سيرته أنه كتبه فى حياة شيخه «الجوينى» وقد كتبه فى حوالى الثلاثين من عمره (١٠٦).

أما فيما يخص محتوى هذا الكتاب فإن الغزالى لم يفرد فى البداية بابًا للبيان ؛ كما هو معروف عند الشافعى ليبرز فيه بيان الكتاب وبيان السنة ؛ بل انطلق من اعتبارات عقلية منطقية تتعلق بتعريف العلم وتحديد مرتبته ونسبته إلى العلوم ؛ والمحاور التى يدور عليها، فإذا كان علم أصول الفقه «عبارة عن أدلة الأحكام ومعرفة وجوه دلالتها على الأحكام»(١٠٧)؛ فإن نظر الأصولى يتجه فى نظر الغزالى ، إلى وجوه دلالة الدلالة السمعية على الأحكام الشرعية ؛ أى معرفة كيفية المقيس أو المستثمر .

ولذا كان علم أول الفقه عند الغزالى يدور على أربعة محاور :

أولها : الأحكام .

ثانيها : الأدلة وهى الكتاب والسنة والإجماع .

ثالثها : طريق الاستثمار أو وجوه دلالة الأدلة : دلالة المنظوم ، ودلالة المفهوم ودلالة الضرورة والاقتضاء ، ودلالة المعنى المعول .

رابعها : فى المستثمر أو المجتهد .

وقد عالج الغزالى هذه المحاور الأربعة معالجة تتفق مع منهج الشافعى فى الأصول ، فجعل الأدلة قائمة على أصول أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب ؛ كما قرر الشافعية، ودرس غير هذه الأدلة دراسة نقد وفحص من غير تأييد لها، كما أنه احتفل بالاستدلال ، فبين أدلة كل اتجاه بيانًا كافيًا ، وقد رتب هذه الأدلة بعقله الصافى، وقلمه المبين ، ولم يضن على القرطاس، بالبيان ؛ بل استعاض فى التتبع ، مع الضبط ، وربط الأقوال المختلفة بأرسان فكرية لاتنفصم عراها .

ولاشك فى أن هذه الكتب الأربعة السالفة «العُمد» لعبد الجبار، و«المعتمد » لأبى الحسين البصرى ، و«البرهان» للجوينى ، و«المستصفى» للغزالى ؛ تمثل بحق طريقة الشافعية أو طريقة المتكلمين الذين اعتنقوا طريقة الشافعى ، والتى يقول عنها «ابن خلدون» : «ومن أحسن ما كتب فيه المتكلمون فى علم أصول الفقه «كتاب البرهان» لإمام الحرمين » و«المستصفى» للغزالى وهما من الأشعرية . وكتاب «العُمد» لعبد الجبار وشرحه «المعتمد» لأبى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة ؛ وكانت هذه الكتب الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه(١٠٨).

ويمكن القول بأن الكتب الأربعة السالفة ، كانت المنهل الذى روى ظمأ متأخرى الأشاعرة فى دراستهم الفقهية ؛ حيث لخصوا هذه الكتب وأضافوا إليها ما رأوه جديراً بالإضافة لاكتمال العلم واتساع الفائدة ؛ ومن أشهر متأخرى الأشاعرة الذين قاموا بذلك «فخر الدين الرازى» و«سيف الدين الآمدى»(١٠٩).

ويعطينا ابن خلدون وصفا شاملا لطريقة كل من الرازى والآمدى؛ حيث يقول : «واختلفت طرائقهما فى هذا الفن بين التحقيق والحجاج؛ فابن الخطيب «الرازى» أميل إلى الاستكثار من الأدلة والحجاج »(١١٠). بمعنى أن الرازى فى طريقته كان يحقق ويدقق الخفى أو المشكل من الفنون ، ويغوص وراء دقائق المسائل ومعضلات الأمور ويسجل الغامض ويستكشف المجهول

بصبر وجلد فائقين ؛ فكان تقديره لجهود الجوينى والغزالى، لايأخذ كل ما جاء عنهما مأخذ التسليم؛ بل كان ينظر ويوازى وينتقل ويتتبع الثغرات فى مصنفاتهما، ولقد كان لدراسته الفلسفة والمنطق أثر كبير فى كمال الثقافة الإسلامية لديه، والتى لها أثر كبير فى مصنفاته أيضا؛ فلقد اتخذ لنفسه فى التأليف أسلوبا يختلف عن أسلوب سابقيه، وهو أسلوب لم يسبق إليه ؛ فهو يذكر المسألة ويفتح بابا تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة المناطقة والفقهاء السابقين عليه ، فلايشذ فيه عن تلك المسألة فرع له علاقة بالموضوع ، فأنصبت له القواعد وانحصرت له المسائل[١١١] وهناك أمثلة كثيرة على ذلك تثبت صحة ما ذهب إليه ابن خلدون ، ولكن المقام لايتسع هنا لذكرها [١١٢].

نضيف إلى هذا أن الرازى سلك مسلكا يخالف معاصره سيف الدين الآمدى فعلى قدر ما كان الرازى يميل إلى الاستكثار من الأدلة والحجاج؛ كان الآمدى مولعا بتحقيق المذاهب ، وتفريع المسائل ؛ إلا أنه لم يكن يختفى بالإكثار من الحجاج والأدلة بنفس درجة احتفاء الرازى بها ، فاختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج[١١٣].

ولقد لقيت طريقة الرازى قبولا عند المتأخرين ، ففضلوها على طريقة الآمدى ورُزق كتاب «المحصول» للرازى شهرة واسعة بين الأصوليين ، فساروا سيرته، والتزموا طريقته فحوت مصنفاته خيرة ما أتى به الأشاعرة المتأخرين من قواعد أصولية.

لقد تأثر بطريقة الرازى كثير من تلاميذه ومن أتى بعدهم ممن شغفوا بنهجه ، وقاموا بإحياء طريقته حتى علا شأنها وارتفع ذكرها بين الأوساط العلمية ومن هؤلاء «سراج الدين الارموى» (ت : ٦٨٢هـ) ، فقد لخص كتاب «المحصول» ثم اختصره وذلك فى كتابه «التحصيل» ، وأيضا «تاج الدين الأرموى» (ت : ٦٥٣هـ) ، الذى اختصر كتاب «المحصول» فى كتاب «الحاصل» ، كما اقتطف «شهاب الدين القرافى» من كتاب «المحصول» بعض المقدمات والقواعد فى كتاب صغير سماه «التنقيحات» وكذلك فعل البيضاوى (ت : ٦٨٥هـ) فى كتابه «المنهاج» [١١٤]؛ وهذا الكتاب الأخير قد لقى شهرة واسعة ؛ حيث أقبل على شرحه عدد كبير من فقهاء الشافعية ، وكان من أشهرهم كل من الإمام «جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى» (ت : ٧٧٢هـ) فى كتاب بعنوان «نهاية السول» فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول، وأيضا الإمام «محمد بن الحسن البدخشى» فى كتاب بعنوان «مناهج العقول » فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول .

أما كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام» للآمدى، فقد اختصره هو فى كتاب سماه «منتهى السول فى علم الأصول» ؛ كما اختصره الإمام «أبو عمر عثمان بن عمرو» المعروف بابن الحاجب (ت : ٦٤٦هـ) ثم اختصر المنتهى فى كتاب سماه «مختصر منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل» الذى قام بشرحه عدد غير قليل من العلماء منهم الإمام «عضد الدين الإيجى» (ت : ٧٥٦هـ) ، وعلى الشرح حاشية للإمام «سعد الدين التفتازانى» ، والإمام «تاج الدين السبكى» (ت : ٧٧١هـ) فى كتاب سماه «رفع الحاجب عن ابن الحاجب»، والإمام «شمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهانى» (ت: ٧٤٩هـ) .

خامسًا : مكانة المنهج الأصولى عند الأشاعرة

يجدر بنا قبل أن نشرع فى الحديث عن مكانة المنهج الأصولى عند الأشاعرة أن نلفت النظر إلى أن المنهج الأصولى كما أشرنا سالفًا ، قد نشأ ونما فى إطار «علم أصول الفقه» ولقد ابتكر الشافعى هذا العلم ابتكارا وبدون التأثر بثقافات سابقة عليه. وكما لاحظ بعض الباحثين المعاصرين : فإن علم أصول الفقه، هو أول محاولة فى العالم استهدفت انشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك ، علم يمكن تطبيقه فى دراسة قانون أى بلد وفى أى عصر ، ولقد وجدت على الدوام وفى كل المجتمعات قوانين وأعراف مثلا إلى جانب شريعة حمورابى ، هناك الألواح الاثنى عشر عند اليونان ، وهناك قوانين كيوس وقوانين جيستنيان عند الرومان ؛ فضلا عن قوانين الصين وقوانين الهند.. ولكن هذه القوانين كلها لم تكن مؤسسة كالفقه الإسلامى القائم على علم أصول الفقه، هذا العلم الذى ابتكره المسلمون لأول مرة ، والذى لانجد له نظيرا عند اليونان، ولا الرومان فى الغرب ولاعند البابليين والصين والهند وإيران ومصر فى الشرق ولا فى أى مكان آخر(١١٥).

ويقصد بعلم أصول الفقه أنه «النظر فى الأدلة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام والأدلة. وأصول الأدلة هى الكتاب والسنة المبينة له، وهو (أي علم أصول الفقه) من الفنون المستحدثة فى الملة وكان السلف فى غنية عنه(١١٦).

ويعرف بعض الباحثين هذا العلم تعريفا أكثر تفصيلاً ودقة ؛ فيقول : «هو العلم الذى يبين المناهج التى انتهجها الأئمة المجتهدون فى استنباطهم وتعرف الأحكام الشرعية من النصوص والبناء عليها لاستخراج العلل التى تبنى عليها الأحكام ، وتلمس المصالح التى قصد إليها الشرع الحكيم ، وأشار إليها القرآن الكريم، وصرحت بها السنة النبوية والهدى المحمدى. فعلم

أصول الفقه على هذا هو مجموعة القواعد التى تبين للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية سواء أكانت تلك الطرق لفظية ؛ كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها واستنباطها وطرق التوفيق بينها عند تعارض ظواهرها ، واختلاف تاريخها . سواء كانت لفظية أم كانت معنويه ؛ كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها ، وبيان استخراجها وأسلم المناهج لتعرفها . وهكذا يبين أصل الشريعة فى التكليفات العملية ، ويرسم المناهج لتعرفها ، ويحدد الحدود للفقيه المجتهد ، ليسير على منهاج قويم فى استنباطه(١١٧).

ولهذا كان لعلم أصول الفقه هذه الأهمية فى إرساء ودعم سبيل الاجتهاد والاضافة إلى الثروة الموروثة ثروة أخرى .

وأما عن موضوع هذا العلم ، فهو كل ما يتعلق بالمنهاج الذى يرسمه الفقيه ليتقيد به فى استنباطه ؛ حتى لايخرج عن الجادة . كما يبين القواعد اللغوية التى ترشد الفقيه إلى استخراج الأحكام من النصوص ، ويبين الموازين التى تضبط القياس وتقيد استخراج العلل الجامعة بين الأصل المقيس عليه ، والفرع المقيس ، ويبين المصالح المعتبرة شرعا ، وقواعدها العامة التى تبنى عليها الأقيسة ، أو تتخذ فى ذاتها أصلا للأحكام فى غير تعرف موضع النص من غير نص خارجى يقاس عليه فيها ، ثم يبين هذا العلم أيضا الأحكام ، ويتدخل فى رسم المنهاج الذى يتقيد به الفقيه فى الاستنباط(١١٨).

ونريد الآن أن نتعرف على المنهج الذى احتوته مؤلفات الأشاعرة الخاصة بهذا العلم ، ونلاحظ أن الإمام الغزالى لم يفرق بين منهج الأصوليين أو غيرهم وبين منطق أرسطو؛ وعنده أن المنطق هو كل لا يتجزأ ، وبالتالى فلايوجد منطق أو منهج خاص للفقيه ؛ لأن الفقه شأنه شأن أى علم يستخدم المنطق من أجل إقامة تعريفاته وتشييد براهينه على أسس متينة ، ومن أجل ذلك ؛ فإن «الغزالى» يحذرنا فى مقدمة كتابه «المستصفى» : «تلك المقدمة التى تعتبر بمثابة مختصر لكتابيه «معيار العلم» و«محك النظر» اللذين يعرض فيهما منطق أرسطو الممزوج بعناصر رواقية(١١٩).

ويحذرنا الإمام الغزالى فى هذه المقدمة من أن نجعلها بمثابة جزء من علم أصول الفقه أو بمثابة مقدمة خاص به ، لأنها المقدمة لكل العلوم ، والعالم الذى لايمتلك هذه المقدمة لايمكنه أن يثق فى علمه أو معرفته ، وكل العلوم النظرية محتاجة إلى هذه المقدمة حاجة علم أصول الفقه(١٢٠).

وإذا كان سؤالنا : ما الموضوعات المختلفة التى تكون المنهج الأصولى عند الأشاعرة؟ فإننا نجد أن الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر السهل ؛ وذلك لأن مؤلفات الأشاعرة نفسها ليست واضحة بدرجة كافية من حيث التبويب والتصنيف ولأن أحدا من الدارسين المحدثين ، لم يحاول أن يجيب على هذا السؤال حتى الآن ، ومن ثم يصبح لزاما علينا أن نحاول استخلاص هذه الأجابة من مؤلفات الأشاعرة أنفسهم .

إن الفاحص لأعمال الأشاعرة الأصوليين التى ظهرت منذ القرن الخامس وحتى القرن السابع الهجرى ، مثل «البرهان فى أصول الفقه» للجوينى و«المستصفى من علم الأصول «للغزالى» و«المحصول فى علم أصول الفقه» للرازى و«الإحكام فى أصول الأحكام» للآمدى و«المنهاج فى علم الأصول» للبيضاوى، يستطيع أن يستخلص المحاور التى تتضمنها المؤلفات الخاصة بالمنهج الأصولى عند الأشاعرة وذلك على حد تعبير أستاذنا الدكتور حسن عبد الحميد فيما يلى :

١- مقدمة عامة تتعلق بالفقه فى علاقته باللغة والمنطق .

٢- نظرية فى قياس الشبه أو المثل ، وهذا الموضوع من موضوعات المنهج عند الأشاعرة الأصوليين ، وهو من أكثرها ثراء وتنوعا. وتحتوى هذه النظرية على ما يمكن تسميته بشئ من التجاوز بالأقيسة والحجج الخاصة بالتفسير القانونى، والتى عرفها وطبقها الفقهاء الأشعريون مثل قياس من باب أولى ، ومن الأعلى إلى الأدنى .

٣- تطبيق مختلف أشكال القياس الأرسطى، ولبعض الأقيسة الرواقية على مختلف أشكال الاستدلالات فى الفقه الإسلامى .

٤- بعض الآثار التى تدل على إفادة الأشاعرة الأصوليين من المنهج الاستقرائى التجريبى الذى تطور فى العلوم التجريبية الإسلامية ؛ كعلم الكيمياء والطب والبصريات .

٥- نظرية فى تفسير النصوص الفقهية (القرآن والسنة) ومعتمدة أيضا على الأصول الثانوية الفرعية ذات الطابع العقلى، الإجماع والقياس .

وقبل أن ننهى حديثنا عن الموضوعات والمحاور يهمنا أن نلفت النظر إلى أن بعض الباحثين الذين تعرضوا لدراسة أصول أو مصادر الأحكام الشرعية، قد حددوا هذه الأصول بالقياس والاستحسان والاستصلاح[١٢١] .

وتعقيبنا على هذا هو أن القياس وحده ، يمكن أن نجعله بمثابة مصدر للأحكام وبمثابة شكل للاستدلال الشرعى ، أما الاستحسان والاستصلاح ، فإنه لايمكن اعتبارهما فى أحسن الأحوال إلا بمثابة أصول للأحكام؛ بل أن بعض الأشاعرة الأصوليين مثل الغزالى لايعتبرهما مصدرين حقيقين ، ويطلق عليهما اسم «الأصول الموهومة»[١٢٢].

إن ما يهمنا من بين هذه الأصول الأساسية والثانوية كدارسين للمنهج الأصولى عند الأشاعرة – هو القياس. وأهمية القياس لاتأتى فقط من كونه أهم أشكال الاستدلالات الفقهية، وإنما تأتى هذه الأهمية أيضا من أن أبحاث الأشاعرة الأصوليين فى القياس قد إحتوت على جانب هام من النشاط العقلى الخلاق فى الفكر الأصولى بوجه عام[١٢٣].

وسوف نتناول فيما يلى أهم الأصول أو القواعد التى يعتمد عليها المنهج الأصولى عند الأشاعرة وهى نظرية القياس .

تجدر الإشارة إلى أن نظرية القياس عند الفلاسفة تختلف عن نظرية القياس عند الأصوليين؛ فالفلاسفة يذكرون لفظ «قياس» ويعنون به القياس الأرسطى بأشكاله وضروبه المختلفة . أما علماء الأصول فإنهم يستخدمون لفظ «قياس» بمعنى التمثيل [١٢٤]، أو قياس الشبه المثل أو قياس الغائب على الشاهد أو قياس الحالات التى نزلت بصددها أحكام قرآنية أو انتظمتها أحاديث نبوية.

ولقد ظهر هذا القياس فى حياة الرسول – صلى الله عليه وسلم- وتروى لنا كتب الفقه كيف أن الرسول – صلى الله عليه وسلم- قد شجع الصحابة فى عصره على الاجتهاد واستحدام المماثلة فى فصل النزاع الذى كان ينشأ بين المسلمين ، فهو يسأل معاذا بن جبل لما أرسله إلى اليمن معلما وقاضيا .... «كيف تصنع إن عرض لك قضاء : قال أقضى بما فى كتاب الله : قال فإن لم يكن فى كتاب الله ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ، قال : أجتهد رأيى ولا آلو[١٢٥] . وقد وافق عليه الصلاة والسلام معاذا على ما قال، وقد حفظت لنا كتب الفقه الكثير من الأمثلة التى مارس فيها الرسول نفسه هذا القياس أو أقر الصحابة على أحكام استخلصوها بناء عليه ، وسنذكر فيما يلى بعض من هذه الأمثلة[١٢٦].

المثل الأول : ويرويه أبو داود من حديث عمر بن الخطاب ، قال عمر هششت إلى امرأتى فقبلتها ، وأنا صائم ، فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله أتيت أمراً

عظيما : قبلت وأنا صائم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرأيت لو تمضمضت بماء وأنا صائم ؟ قلت لابأس ، قال ففيم ، أى لابأس .

وفى هذا الحديث قياس القبلة من الصائم على المضمضة بالماء إلى الفم ، وإن كان يفتح طريق الشرب ، إلا أنه لايضر الصائم ، فكذلك القبلة وإن كانت تفتح طريق الشهوة ، إلا أنه لايحصل بها فطر ، وبالتالى فهى غير ضارة .

المثل الثانى : يرويه النسائى : قال رجل : يا نبى الله . إن أبى مات ولم يحج أفأحج عنه ، قال : أرأيت لو كان على أبيك ديْن أكنت قاضيه ، قال نعم . قال فديْن الله أحق أن يقضى.

وفى هذا الحديث قياس لدين الله على دين العباد فى وجوب القضاء فكما يجب قضاء الديْن الخاص بالعبد من الغير ويكون مجزءا ، فكذلك يقضى دين الله من الغير ويكون مجزءا[١٢٧].

المثل الثالث : يتعلق بالمعاهدات التى كانت بين المسلمين ، وبين يهود بنى قريظة ، إلا أن هؤلاء قد مالاؤا قريشًا على المسلمين فى غزوة الأحزاب ونقضوا العهد الذى كان بينهم ، وبين المسلمين. ولما انتصر المسلمون فى الحرب وحصروهم فى حصنهم حكّموا سعد بن معاذ ، ورضوا أن ينزلوا على قوله ، وحكم أن يقتل رجالهم ، وتسبى نساؤهم وذريتهم . فقال الرسول : «حكمت فيهم حكم الله، وكان حكم سعد فيهم بقياسهم على المحاربين المذكورين فى قوله تعالى : «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا .. إلى آخر الآية[١٢٨].

وقيل أن سعدا قاسهم على أسرى بدر الذين عوتب النبى صلى الله عليه وسلم فى عدم قتلهم ، ولم يكن نزل قول الحق تبارك وتعالى : «فإما منا بعد وإما فداء»[١٢٩].

ونكتفى بهذه الأمثلة المتنوعة على استخدام الرسول نفسه للقياس فى المثال الأول والثانى، وعن استخدام الصحابة لهذه القاعدة العملية فى حياة الرسول وموافقته فى المثال الثالث على الحكم المستنبط عن طريق المماثلة.

وتقدم لنا هذه الأمثلة جانبًا مهمًا وأساسيًا يتضمن عدة أمور :

أولها : أن هذه الأمثلة التى استخدم فيها الرسول والصحابة قياس الشبه بوصفه العملية العقلية- المنهجية التى تماثل الحكم بين حالتين متماثلتين : حالة ورد ذكرها صراحة فى النص

القرآني أو الحديث النبوى. وحالة طارئة لم يرد لها ذكر، وهى أمثلة تتعلق ببعض الأحكام الإسلامية الخالصة ، والتى لاعلاقة لها بما كان سائدا قبل الإسلام من عرف قانونى فى الجزيرة العربية .

وثانيهما : أن هذه الأمثلة بوصفها حالات فقهية فى تاريخ الفقه الإسلامى، مع غيرها من الأمثلة الأخرى التى تنتمى إلى المرحلة نفسها يقوم فى نظر البعض على تجسيد واستمرار بأن المنهج الأصولى ، يقوم أولاً وأخيراً على قياس الشبه أو المماثلة .

الثالث : أن مفهوم قياس الشبه الذى استخدم فى هذه المرحلة ، هو مفهوم عام ومطلق .

ولسنا نوافق أستاذنا الدكتور حسن عبد الحميد حين قال بأن القياس فى هذه الحالات جميعا قد خلا من الجوانب العلمية الدقيقة(١٣٠). وإنما أقول بأن الأحكام المرتبطة بهذه الأقيسة رغم صحتها لم يكن قد سبقها تنظير ووضع أصول ، وضبط قواعد يلتزم بها العلماء والفقهاء جميعا فى أحكامهم ، وإنما وقع ذلك كله فى مرحلة لاحقة .

فلقد ارتقى وتطور مفهوم القياس عند الفقهاء والأصوليين الأشعريين؛ فبعد أن بدأ هذا المفهوم على نحو عام واجتهادات فردية فى حياة الرسول والصحابة ، فإنه سيأخذ مع الشافعى وفقهاء الأشاعرة اللاحقين عليه «نظرية قياس الشبه »، فالشافعى يعرف هذا القياس بقوله : «كل حكم لله أو لرسوله وحدث عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام لله أو لرسوله بأنه حكم به لمعنى من المعانى وحين تنزل نازلة ليس فيها نص يحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها ، إذا كانت فى معناها»(١٣١).

إذن القياس عند الشافعى ، هو أنه حينما نكون أمام حالة طارئة . ونريد البحث لها عن نص مرجعى «من القرآن والسنة» ، فإننا نبحث لها عن نص يكون قد انتظم حاله شبيهة بها، ونحكم بنفس الحكم الذى تضمنه هذا النص الأخير.

والذى نلاحظه على مفهوم القياس عند الشافعى ، هو أنه تضمن الأساس المنطقى الذى يضمن سلامة الاستدلال ، وهذا الأساس المنطقى يكمن فى التشابه القائم بين الحالة المنصوص عليها صراحة أو الحالة التى طرأت وتتطلب الحكم عليها (١٣٢).

وبالرغم من وضوح مفهوم القياس عند الشافعى، فإن الأصوليين الأشعريين اللاحقين عليه، قد زادوا فى معنى القياس. فالجوينى يرى أن القياس «هو مناط الاجتهاد، وأصل الرأى ،

ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكم الوقائع »[١٣٣].

أما الغزالى ، فيرى أن القياس ، يعنى العقل والاستصحاب . والعقل يعنى براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم .. أما الاستصحاب ، فيعنى النفى الأصلى، فهو يؤدى وظيفة نافية أكثر منها وظيفة مثبته[١٣٤].

وقد ذكر الآمدى للفقهاء أكثر من عشرة تعريفات لمعنى القياس . ويمكن اختصار هذه التعريفات فيما يلى:

أولها : هو عبارة عن إصابة الحق .

ثانيها : هو بذل الجهد فى استخراج الحق .

ثالثها : هو تقدير الشئ على مثاله وتسويته به .

رابعها : هو الحاق المختلف فيه بالمتفق عليه .

خامسها : هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر ، أي العلم بالنظر فى دلالة النص والإجماع .

سادسها : هو حمل الشئ على غيره وإجراء حكمه عليه.

سابعها : هو حمل الشئ على الشئ فى بعض أحكامه بضرب من الشبه .

ثامنها : هو تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباهما فى علة الحكم عند المجتهد .

تاسعها : هو إدراج خصوص فى عموم ، أى الحكم على الجزء بما يحكم به على الكل الذى يندرج هذا الجزء عنه .

عاشرها : هو الحاق المسكوت عنه ، أى الذى لم يرد به نص بالمنطوق به الذى ورد بخصوصه نص صريح .

حادى عشرها : هو استنباط الخفى من الجلى[١٣٥].

ومعظم هذه التعريفات تشير إلى مباحث الألفاظ ، وما يؤخذ على غيره وإجراء حكم أحدهما على الآخر . وحمل الشئ على الشئ فى بعض من اللفظ ، من حيث المفهوم المعْنى .

أما فيما يخص أقسام القياس فإننا نجد الشافعى يقسم القياس بقوله : « وللقياس وجوه يجمعها اسم القياس ، ويتعرف فيها ابتداء قياس أن يحرم الله تعالى فى كتابه أو يحرم

رسوله القليل من الشئ ، فيعلم أن قليله . إذا حرم كان كثيره مثل قليله فى التحريم أو أكثر لفضل الكثرة على القلة. وكذلك إذا حمد الله أو رسوله على يسير من الطاعة ، فكان ما هو أكثر منها أولى أن يحمدا عليه، وكذلك إذا أباح كثير شئ كان الأقل منه أولى أن يكون مباحًا »[١٣٦].

ويذكر لنا الشافعى مثالين لتوضيح معنى القياسين السابقين فيما يخص الحرام والحلال فيقول :

١- إن الله جل ثناؤه حرم من المؤمن دمه وماله ، وأن يظن به إلا الخير . فإذا حرم أن نظن به ظنًا مخالفًا للخير كان ما هو أكثر من الظن ، كأن نقول عنه غير الحق . أولى أن يحرم ، ثم كيفما زيد فى ذلك كان أحرم .

٢- أن الله تعالى أباح لنا دماء أهل الكفر القاتلين غير المعاهدين : أباح لنا أموالهم ولم يحظر علينا منها شيئًا ، فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء ومن أموالهم دون جملتها ، أولى أن يكون مباحا[١٣٧].

أما الآمدى ، فيذكر أن الأصوليين الأشعريين اللاحقين على الشافعى؛ قد قسموا القياس بحسب الشبه أو العلة التى تبرز الحكم إلى إلى ثلاثة أقيسة :

القياس الأول : هو الذى يكون فيه الشبه أى العلة فى الحالة الفرع أقوى وأوضح منها فى الحالة الأصل. يقول الآمدى «إن اقتضاء الحكم فى الفرع أقوى وأوضح منها فى الحالة الأصل»[١٣٨] . وهذا القياس هو ما يسمى بقياس من الأدنى إلى الأعلى .

القياس الثانى : وهو الذى تكون فيه علة الحكم فى الحالة الفرع متساوية فى علة الحكم فى الأصل ، وهو ما يسميه الآمدى بقياس نفس الدرجة ، أو «قياس التساوى»[١٣٩].

القياس الثالث : وهو الذى تكون فيه علة الحكم فى الفرع أقل منها فى الأصل[١٤٠]، وهو ما يسمى بقياس من الأعلى إلى الأدنى.

ونلاحظ على هذه القسمة الثلاثية للقياس الفقهى؛ والتى ذكرها لنا الآمدى، أنها قد سبق أن عالجها أرسطو فى المقالة السابعة من كتاب «الطوبيقا » ففى غير موضع من كتاب «الطوبيقا » ، نجد أن هذه الأقيسة ترد متسلسلة على النحو التالى :

١- قياس من الأعلى .

٢- قياس من الأدنى .

٣- ثم قياس الشبه .

على أنه كثيرا ما يبدل أرسطو هذا الأخير بقياس «المساواة» أو «المثل».

ويذكر لنا أرسطو المثالين التاليين ، لتوضيح معنى قياس الأعلى والأدنى فيقول : «وفيما يختص بقياس الأعلى هناك أربعة أنواع . أولها : أن نرى إذا كان الأعلى الخاص بالمجهول ؛ هو نتيجة الأعلى الخاص بالموضوع ، كأن نقول إذا كانت اللذة خيرا ، فيجب أن تعرف ما إذا كانت لذة أكبرها أيضا خير أكبر(١٤١).

ويقول أرسطو تطبيقا لقياس المثل «وينبغى أن ينظر أيضا من الأشياء التى حال بعضها عند بعض حال متشابه . وذلك أن المصحح إن كان فاعلا الصحة ؛ فالذى يخصب البدن ، هو الفاعل للخصب ، والنافع هو الفاعل للخير فإن كل واحد مما وصفنا حاله عند غايته التى تخصه حال متشابهة . فإن كان تحديد واحد فيها أنه فاعل لغايته ، فإن التحديد لكل واحد من الباقية يكون واحد بعينه»(١٤٢).

ونلاحظ أن قياس من الأدنى إلى الأعلى وقياس من الأعلى إلى الأدنى وقياس المثل. هذه الأقيسة الثلاثة ، هى التى كونت جوهر وصلب المنهج الأصولى عند الأشاعرة السابقين على الغزالى.

وحتى ظهور الغزالى على مسرح الحياة العلمية والدينية الإسلامية ، فإن المنهج الأصولى سيكتسب مع الغزالى تنوعا وثراء لم يشهده أحد قبله؛ بمعنى أن نظرية القياس التى كونت جوهر المنهج الأصولى، حتى منتصف القرن الخامس الهجرى تقريبا ، قد بدت غير كافية فى نظر الغزالى لأن تكون هى وحدها الأساس الأول والأخير للمنهج الذى يجب أن يستخدمه الفقهاء .

ولعل السبب فى ذلك ما أصاب نظرية القياس. وهو أن جميع الأحكام الفقهية التى تستخلص عن طريقها هى أحكام ترجيحية لاترقى إلى مستوى اليقين ، من حيث أن المبرر الوحيد الذى يقدمه لنا قياس المثل «أيا كانت أنواعه وأقسامه»، قائم على أساس التشابه بين حالة تضمنها صراحة نص فقهى، وحالة لم يتضمنها هذا النص ، ولكنها تشبهها فى جانب أو أكثر ، وكما أن قياس المثل يقول : ما دامت هذه الحالة الطارئة تشبه الحالة المنصوص عليها ،

فيرجح إذن أن يكون الحكم واحد فى الحالتين . ومعنى هذا أن الأحكام التى تستخلص عن طريق الأقيسة المختلفة التى سبق أن عرضناها تفتقر جميعا إلى عنصر الضرورة المنطقية ، وبالتالى فإنها تفتقر إلى اليقين (١٤٣).

لهذا السبب ، فإن الغزالى بدأ بعد النصف الأول من القرن الخامس الهجرى فى البحث عن وسائل منطقية أكثر صرامة ، وأكثر دقة ، لكى يقيم عليها منهجه الفقهى؛ واتجه إلى المنطق اليونانى الذى أصبح جزء من الحياة العلمية والدينية الإسلامية ؛ يلتمس فيه الوسائل والطرق المختلفة التى ترقى بتفكيره، وباستدلالاته الشرعية إلى مستوى اليقين . ووجد ضالته فى الأقيسة الحملية الأرسطية والأقيسة الشرطية الرواقية(١٤٤).

وترجع أهمية الغزالى فى هذا الميدان إلى المجهود الكبير الذى بذله فى سبيل إنجاز ما بدأه الجوينى وابن حزم الأندلسى (ت :٤٥٦هـ) كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، كما أن هذه الأهمية تعود إلى أصالة الغزالى وقدرته على المساهمة فى تطوير بعض المبادئ المنطقية ؛ من أجل تطبيقها على بعض المسائل الفقهية ، وإلى العدد الكبير من المؤلفات التى وضعها ، والتى تردد فيها تطبيق منطق أرسطو والرواقيين على المسائل الفقهية .

لقد بدأ الغزالى محاولته هذه فى كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و«القسطاس المستقيم» ثم عاد لكى يوضح ما أجمل فى هذين الكتابين فى معيار العلم» و«محك النظر» . أما فى كتابه «المستصفى» من علم الأصول» فإن نظرية القياس الأرسطية والرواقية أصبحت تكون المدخل الطبيعى لهذا العلم . الأمر الذى أدى بالأصوليين اللاحقين عليه بالسير فى الطريق الذى رسمه الغزالى؛ من حيث تكريس مقدمات مؤلفاتهم ، لعرض مختصر للمنطق اليونانى يكون بمثابة الآداة أو المنهج الذى سيسير الأصولى عليه فى عرضه للمشكلات الفقهية (١٤٥).

سادسا : مظاهر اهتمام الأشاعرة بالمنطق والفقه

إذا كان الأشاعرة ، قد بحثوا فى المنطق اليونانى منذ وقت مبكر ، ثم أدخلوا هذا المنطق فى دراساتهم الكلامية ، فالشئ نفسه يمكن أن يقال عن الفقه وأصوله . فقد استقبل فقهاء الأشاعرة منطق أرسطو استقبالا حسنا، كما استفادوا فى تفسيرهم للنصوص الفقهية من الأفكار المنطقية الأرسطية ، التى تتعلق بالجنس والنوع ، والعام والخاص ، والكلى والجزئى ، والمقدمات والنتائج . واستخدموا من غير حرج الأقيسة التى عالجها أرسطو فى الطوبيقا ثم التحليلات الأولى بعد مزجها بالمنطق الرواقى .

والدليل على ذلك تلك المقدمات المنطقية التى كتبها الغزالى فى أوائل كتابه «المستصفى» والتى عرض فيها بأن من لايحيط بها فلاثقة له بعلومه أصلا[١٤٦].

وتجدر الإشارة إلى أن معظم متكلمى الأشاعرة ، كانت لهم اهتمامات فقهية لاتقل أهمية عن اهتماماتهم الكلامية. بل أن لكثير منهم بحوثا ومؤلفات فى الفقه وأصوله ، وهو ما يهيئ لأذهاننا أو يفرض عليها تقبل إمكانية وجود تأثير وتأثر متبادلين بين إعمالهم المنطق فى البحوث الفقهية مثلما أعملوه فى بحوثهم الكلامية .

ويعد الجوينى من أوئل الأشاعرة الذين درسوا المنطق وحاول تطويعه داخل دراساته الكلامية والفقهية . كما يظهر فى كتابه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» والذى يقول فى مقدمته : «رأينا أن نسلك مسكلاً يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعليًا عن رتب المعتقدات منحطًا عن جلة المصنفات[١٤٧].

فالجوينى لايحط من قيمة مصنفات السابقين عليه، وإنما يضيف إليها ما تمليه ضرورة استعمال المنطق مع المخالفين ، والتصدى لأخص آرائهم بحجج وبراهين عقلية ومنطقية تبين عن مكنون العقيدة وإيضاح مبهمه.

والملاحظ الجوينى يبدأ أكثر مصنفاته بمقدمات منطقية يعرض فيها نظريته فى علم الكلام ، فيتكلم عن العلم وحقيقته وأقسامه من حيث هو : ضرورى وكسبى، قديم ومحدث ؛ ويرى أن النظر فى الدين واجد ، لأنه يؤدى إلى معرفة الواجب. والنظر الصحيح عنده يحصل به العلم ، وإن كان لايوجبه ، ودليله على وجوب معرفة الله. ولم يستدل الجوينى بظواهر الكتاب والسنة فى وجوب النظر لأنه علم مقطوع به عنده ، فيقول «إنما لم نعتصم فى إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن المقصد إثبات علم مقطوع به[١٤٨].

وفى كتاب «البرهان فى أصول الفقه» حاول الجوينى استعمال المصطلحات المنطقية فى الاستدلالات الفقهية، كما يتضح ذلك فى معالجته لمباحث الألفاظ والمعانى والعلل والقياس إلى حد يمكن معه القول بأن كتاب «البرهان» يمثل بداية البداية التى ستتوج مع المستصفى للغزالى عملية مزج المنطق بالفقه وعلى الرغم من أن الجوينى لم يضع كتابًا خاصًا فى المنطق فإنه حاول فى كتاباته الفقهية ابراز النزعة المنطقية ؛ ومن كتاباته الفقهية كما يذكر لنا «تاج الدين السبكى» «النهاية فى أصول الفقه» و«البرهان فى أصول الفقه» و«الإرشاد فى أصول الفقه» و«الورقات فى أصول الفقه» وأيضا«مغيث الخلق فى ترجيح القول الحق» وهو فى فقه الشافعى[١٤٩].

ومن أشهر الذين جاءوا بعد الجوينى وحاولوا مزج منطق أرسطو بالفقه الإسلامى: الإمام الغزالى. ومن مظاهر اهتمام الغزالى بالدراسات المنطقية والفقهية ما ذكره فى مقدمة كتابه معيار العلم عن أهمية المنطق كمنهج للبحث فى العلوم الفقهية قوله «يشمل جدواه جميع العلوم النظرية العقلية منها والفقهية فإنا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لايباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه وعباراته ، بل فى مآخذ المقدمات فقط(١٥٠).

ولم يقف هذا البحث من جانب الغزالى عند استعمال المنطق فى الفقه على المستوى النظرى فقط؛ بل إن الغزالى انتهى من ذلك إلى مرحلة عملية فألف كتبًا يبين فيها كيفية استعمال الطرائق المنطقية فى البحوث والمناظرات الفقهية ، ويقول فى هذا المعنى «لما كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه ، بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك أن صنفنا فى طرق المناظرات فيها : مآخذ الخلاف أولاً ولباب النظر ثانيًا ، وتحصين المأخذ ثالثًا ، وكتب المبادئ والغايات رابعًا . وهو الغاية القصوى فى البحث الجارى على منهج النظر فى ترتيبه وشروحه ، وإن فارقه فى مقدماته(١٥١).

ومن مصنفات الغزالى فى المنطق والفقه ما يقوله «تاج الدين السبكى» : «له فى المذهب (الشافعى) البسيط ، والوسيط والوجيز ، والخلاصة ، وفى سائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين ، وكتاب الأربعين ، والمستصفى فى أصول الفقه، والمنخول فى أصول الفقه ، ألفه فى حياة أستاذه إمام الحرمين (الجوينى) ، وبداية الهداية ، والمآخذ فى الخلافات وتحصين المآخذ ، ومعيار العلم، ومحك النظر ، وبيان القولين للشافعى»(١٥٢).

وهذه المؤلفات التى تركها الغزالى فى المنطق والفقه ، كانت المنهل الذى روى ظمأ الأشاعرة، وبخاصة الشهرستانى والرازى، والآمدى، والبيضاوى.

أما الشهرستانى (ت : ٥٤٨) ؛ فقد كان كأستاذه الغزالى من المهتمين بالدراسات المنطقية والفقهية ؛ حيث عبر عن قيمة المنطق وأهمية قواعده فى ضبط الأفكار واتساقها وضمان صوابها وها هو فى كتابه الملل والنحل يقول : «إن نسبة المنطق إلى المعانى التى فى الذهن ، كنسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، ويقول أيضا عن أهمية المنطق «آلة قانونية تعصمة مراعاتها عن أن يضل فى فكره (١٥٣).

أما عن اهتمام الشهرستانى بالفقه فيتبدى لنا خلال مؤلفه «مفاتيح الأسرار» الذى خصصه لتفسير سورتى الفاتحة والبقرة ، وكذلك كتابه عن قصة يوسف عليه السلام. وهو يشير فى

الكتاب الأول إلى مدى التزامه فى هذا التفسير بالكتاب والسنة حيث يقول : «إننى لما خصصت بالدعاء المأثور : اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك ، وجدت من نفس قوة الهداية إلى كلام النبوة ، وعرفت لسان الرسالة، فاهتديت إلى أسرار كلمات فى القرآن المجيد دون أن أفسر القرآن برأى ، واستعذت بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، حتى لايقع فى خاطرى ولايجرى على قلمى ما أتبوأ به مقصدى من النار(١٥٤).

وأما فخر الدين الرازى (ت : ٦٠٦هـ) ؛ فقد كان كأستاذه الغزالى أيضا، من المهتمين بالدراسات المنطقية والفقهية. ففى المنطق يرى بعض الباحثين ، أنه كان أول منطقى عربى لايعتمد فى أعماله على ترجمات الأعمال المنطقية اليونانية أو الشروح التى أضلع بها فلاسفة الإسلام على هذه الأعمال؛ بل اعتمد بوجه خاص على الرسائل العربية المحلية (وخاصة تلك التى كتبها ابن سينا) ، ولم يكن مفسراً لهذه الأعمال ، بل كان ناقداً وفاحصًا(١٥٥).

ومن مظاهر اهتمام الرازى بالمنطق قوله «الفكر ترتيب أمور معلومة ، ليتأدى منها إلى أن يصير المجهول معلومًا ، وذلك الترتيب ، قد يكون صو ابًا ، وقد لايكون ، والتمييز بينهما ليس بديهى ، فلابد من قانون يفيد ذلك التمييز وهو المنطق (١٥٦). إن التقييم النهائى للمساهمة المنطقية للرازى، هو أنه أسهم بدور فعال ومؤثر فى الدراسات المنطقية فى القرن السادس الهجرى ، ولن يتضح هذا الدور على ما اعتقد إلا عندما ينجز الباحثون المعاصرون دراساتهم النقدية لأعماله المنطقية التى لم تنشر بعد .

أما عن أعمال الرازى الفقهية ، فهى كثيرة متنوعة ، وهى فى معظمها تشهد بما تتضمنه من آراء وأفكار على مدى ما كان للرازى من باع طويل فى الفقه وأصوله ونحاول أن نجتزى أو نشير إلى بعض نصوصه التى تكشف عن اهتمامه العميق بالدراسات الفقهية ، يقول الرازى فى مناظراته مع بعض الفقهاء حول حق أن الوكيل بالبيع المطلق لايملك بالغبن الفاحش . والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لايتناول هذا البيع إلا بلفظه ولابمعناه ، فوجب أن لايصح هذا البيع . إنما قلنا أن التوكيل لايتناول هذا البيع لأنه وكله بالبيع والتوكيل بالبيع لايكون توكيلا بهذا البيع . أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لايكون توكيلا بهذا البيع، فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له .. الخ (١٥٧).

ومما يدل أيضا على اهتمام الرازى بالفقه قوله : «إنى فى بعض الأوقات حضرت بطوس فأنزلونى فى صومعة الغزالى، واجتمعوا عندى فقلت : إنكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى إلى آخره ، ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم إليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار . فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الديار المغضوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى. فقلت له : إن كلام الغزالى فى غاية الضعف ، وذلك لأنه قال كونها صلاة مغايرة لجهة غضبا ، لما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها. وهذا الواجب ضعيف جدا ، لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الأشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد، فالحصول فى الحيز جزء ماهية الحركة والسكون، وهما جزءان من ماهية الصلاة(١٥٨).

وهنا يتضح لنا أن الرازى ، كان من المهتمين بالدراسات الفقهية ؛ على أن هذا الاهتمام لم يقف عند حد تمثل ما تركه السابقون عليه فى هذا المجال ؛ بل تجاوز هذا الحد إلى حيث يعمل بصيرته الناقدة فى تراث السابقين عليه، حتى ذلك الذى ينسب إلى الغزالى ، فضلا عن أنه قدم الكثير من الإضافات إلى هذا الموروث (١٥٩)، تلك الإضافات التى لاتجعله مجرد متلق تابع ؛ بل تضعه فى مصاف المبدعين المجددين فى هذا المجال .

أما عن علاقة المنطق بالفقه عند الرازى ، فتبدو واضحة فى كتابه «المحصول» فى أصول الفقه ، فقد سلك فيه مسلكا يتميز بخصائص معينة ظلت ثابتة ، وبارزة فى الكتاب بجزأيه ، ومن أبرز هذه الخصائص على الإطلاق ذلك الطابع العقلى والمنطقى فى تصنيف المسائل والأبواب، فهذا الطابع يتجلى فى بناء الكتاب وتبويبه وتقسيماته ، كما يبدو ذلك من ملاحظة طريقة الترتيب والتصنيف للمباحث والفصول والمطالب والأبواب والكتب التى رتب عليها الكتاب .

ويكشف الكتاب كله عن الروح العلمية النقدية للرازى ، فالألفاظ دقيقة والتراكيب رصينة متأنية ، كما يتميز أسلوب الرازى أيضا بسهولة الفهم ، خاصة حين يطيل ويسهب ؛ فهو إذا ساق أمثلة، فلايسوقها ليهدف منها أصلا إلى بيان حكم تلك المسألة بالذات ، كما هو الشأن

عند أصحاب كتب الفروع ، وإنما يسوقها فى بيان أوجه الاتفاق فيها، وأوجه الخلاف ، ثم ينتهى من ذلك إلى اجتهاد يجتهده ، أو ترجيح مذهب يرى دليله أقوى الأدلة أو تقرير قاعدة أصولية يجب الرجوع إليها .

وسأسوق هذا المثال الذى تبرز فيها الخصائص التى ذكرتها . قال الرازى «ذهب الجاحظ وعبدالله بن الحسين البصرى، إلى أن كل مجتهد فى الأصول مصيب ، وليس مرادهم فى ذلك مطابقة الاعتقاد ، فإن فساد ذلك معلوم بالضرورة ، وإنما المراد نفى الإثم، والخروج عن عهدة التكليف ، واتفق سائر العلماء على فساد هذا القول . وإذا نظرنا فى أدلة المختلفين فى هذه المسائل وأنصفنا : لم نجد واحدا منهم مكابرا قائلا بما يقطع العقل بفساده ، سلمنا ذلك، لكن لانسلم أن ذلك يقتضى كونهم مأمورين بالعلم ، ولم لايجوز أن يقال : أنهم أمروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا أو غير مطابق ، وعلى هذا التقديريكون الآتى به معذوراً ، ثم الذى يدل على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب(١٦٠).

ومن أعماله المنطقية والفقهية: كتاب المنطق الكبير، والملخص فى الحكمة والمنطق ، وشروح على كتابات ابن سينا المنطقية ، والتفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ، والتفسير الصغير ، ومناقب الشافعى. وغير ذلك من الكتب(١٦١).

أما الآمدى ، فقد كان مسايرا لأستاذه الغزالى فى الاهتمام بالمنطق والفقه فقد حدثنا عنه «السبكى» ، بأنه أحد الأصوليين المتكلمين ؛ الذين برعوا فى الفقه الشافعى والفلسفة والمنطق(١٦٢).

ومما يدل على اهتمامه بالمنطق ما ذكره فى أوائل كتابه «غاية المرام فى علم الكلام» . «إن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التى يتولى بيانها المنطقى ، لم يجد فى نفسه جحد ما يلزم عنها »(١٦٣).

وهو يعرض فى كتابه «كشف التمويهات» قواعد هذا المنطق متابعًا لابن سينا ، ومؤكداً أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره . وفى كتابه «أبكار الأفكار» ؛ حيث يشرح منهجه الكلامى بذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية النظرية ، فيتحدث عن المعلومات وانقسامها إلى تصورات وتصديقات ، وأن كلا منها بديهى ونظرى ، وأن الثانى إنما يكتسب من الأول . فطريق اكتساب التصورات النظرية ، هو الحد، وطريق اكتساب التصديقات النظرية ، هو الدليل ، ثم يفرد لكل منهما بابا(١٦٤).

وإذا كانت هذه النصوص تبين لنا اهتمام الآمدى بالمنطق ؛ فقد اهتم أيضا بالفقه وأصوله ، ومما يبين ذلك قوله فى أوائل كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام» ؛ بأنه «لما كانت الأحكام الشرعية ، والقضايا الفقهية، وسائل مقاصد المكلفين، ومناط مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدرًا ، وأعلاها شرفًا وذكراً ، ولما يتعلق بها من مصالح العباد فى المعاشر والمعاد ، كانت أولى بالألتفات إليها، وأجدر بالاعتماد عليها ، وحيث كان لاسبيل إلى استثمارها دون النظر فى مسالكها ، ولامطمع فى اقتناعها ، من غير التفات إلى مداركها ، كان من اللازمات والقضايا الواجبات ، البحث فى أغوارها والكشف عن أسرارها والإحاطة بمعانيها، والمعرفة بمبانيها ، حتى تدلل طرق الاستثمار ، وينقاد جموح غامض الأفكار[١٦٥] .

ومن هنا يتضح لنا مدى اهتمام الآمدى بالمنطق والفقه. على أن مصنفات الآمدى فى المنطق والفقه يمكن استخلاصها من مؤلفاته التى عرضها الباحثون والمترجمون ، ومنها : دقائق الحقائق فى المنطق ، وكشف التمويهات ، وحواشى على منطق كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا[١٦٦] والإحكام فى أصول الأحكام ومنتهى السول فى علم الأصول[١٦٧].

وأما البيضاوى فقد كان أيضا من الأشاعرة الذين اهتموا بالمنطق ؛ ومن مظاهر اهتمامه به قوله : «النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى الاستعلام ما ليس بمعلوم ، وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلى تصور تسمى معرفًا وقولاً ودليلاً[١٦٨]؛ وأيضا قوله عن القياس بأنه « .. قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ، وهو إما أن يشتمل النتيجة أو نقيضها ويسمى استثنائيا أو لايسمى اقترانيا[١٦٩].

أما عن مظاهر اهتمامه بالفقه ما ذكره فى مقدمة تفسيره المسمى «بأنوار التنزيل وأسرار التأويل»، حيث يقول فى مقدمته : « ... فإن أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا علم التفسير الذى هو رئيس العلوم الدينية ورأسها ، ومبنى قواعد الشرع وأساسها لايليق لتعاطيه والتصدى للتكلم فيه، إلا من برع فى العلوم الدينية أصولها وفروعها وفاق فى الصناعات العربية ، والفنون الأدبية بأنواعها ، ولطال ما أحدث بفهم نفس أن أصنف فى هذا الفن كتابا يحتوى على صفوة مما بلغ من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ، ومن دونهم من السلف الصالح ، وينطوى على نكت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومن قبلى من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين ، ويعرب عن وجوب القراءات المعزية إلى الأئمة العشرة المشهورين ، والشواذ المروية عن القراء المعتبرين ، إلا أن قصور بضاعتى يثبطنى من الأقدام ويمنعنى

الانتصاب فى هذا المقام ، حتى سنح لى الاستخارة، والإتيان بما قصدت ناويا أن اسميه بعد أن أتمه بأنوار التنزيل وأسرار التأويل(١٧٠).

ويقول البيضاوى فى خاتمة هذا التفسير «هذا الكتاب ينطوى على فوائد ذوى الألباب ويشتمل على خلاصة أقوال كبار الأئمة وصفوة آراء أعلام الأئمة فى تفسير القرآن وتحقيق معانيه والكشف عن عويصات ألفاظه ومعجزات مبانيه ، مع الإيجاز الخالى من الإخلال ، والتلخيص العارى من الاختلال الموسوم بأنوار التنزيل وأسرار التأويل(١٧١).

وقد لايتسع المجال هنا لإفاضة القول عن جهود الأشاعرة المتأخرين الذين جاءوا بعد البيضاوى أمثال «عضد الدين الإيجى» و«أفضل الدين الخونجى» و«سراج الدين الأرسوى» و«تاج الدين الأرموى» و«السنوسى»، وغيرهم ، وهم الذين كانوا من المهتمين بالدراسات المنطقية والفقهية.

تعقيب .

وبعد هذه الجولة الواسعة التى حاولت من خلالها أن أكشف عن نشأة المنطق والفقه عند الأشاعرة ، أستطيع أن أخلص إلى بعض الحقائق التى من أهمها :

١- أن كبار الأشاعرة ، قد اهتموا بالمنطق اهتماما ملحوظا ، فلقد تناولوه بالبحث والدراسة ، واستخدموه كمنهج للتفكير فى بعض المشكلات الكلامية . بل اعتبروا المنطق جزء من الكلام وأطلقوا على هذا الجانب الهام من كتاباتهم المتعلقة «كتاب النظر» تارة و«كتاب الجدل» أو «مدارك العقول» تارة أخرى.

٢- لقد واكب ظهور الأشعرى على مسرح الدراسات الكلامية تطور هائلاً فى المنهج الذى كانت تستخدمه المعتزلة ، وهو المنهج الذى اعتمد فى جانب كبير منه على العقل؛ حيث استخدموا بعض الأقيسة والإلزامات وعمدوا كثيراً إلى ضرب الأمثال ، واستخلاص الأحكام من المعانى المتضمنة فى النصوص ، فنجد أن الأشعرى ، قد جعل هذا المنهج أكثر إحكامًا ودقة بمحاولته الاستفادة مما ورد فى الأورجانون الأرسطى، وقد طور الأشاعرة هذا الاتجاه ، وبخاصة الغزالى الذى خطا خطوة واسعة فى سبيل ربط المنطق بالدراسات الكلامية. إذ بدا واضحًا لديه أن المتكلم ينبغى أن يكون فى مقدوره تقرير وزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق، فهو الذى يميز الحجة

الصحيحة من الحجة الخاطئة ، ولذلك فإن إعجاب الغزالى بالمنطق ، ومحاولة ربطه بالدراسات الكلامية ، جعل متأخرى الأشاعرة أمثال الفخر الرازى والآمدى والبيضاوى، يبدأون بحوثهم الكلامية بعرض المسائل المنطقية ، والحديث عن طرائق العلم، وأنواع الاستدلالات قبل الخوض فى المسائل الكلامية .

٣- حين ربط الأشاعرة المنطق بالدراسات الكلامية. أدخلوا بعض التعديلات على موضوع المنطق ، وحذفوا بعض كتب الأورجانون مثل المقولات والتحليلات الثانية ، حتى يصلوا بالمنطق إلى المعنى الصورى الخالص، حيث تكون عنايته متجهة نحو دراسة صور الفكر. لهذا السبب غير متأخروا الأشاعرة اصطلاح المنطق عما كان عليه عند فلاسفة الإسلام. وحذفوا الكتب التى كانت تتحدث عن المنطق بحسب مادته ، ولم يبقوا على تلك الكتب التى تؤدى إلى انتاج المطالب على العموم . وإذا كان الأشاعرة ، قد صبغوا المنطق بالصبغة الصورية الخالصة ، فهذه الصورية تبدوا بالنسبة لنا كبواكير لما سيعيد المنطق الرمزى الحديث البحث فيه على نحو مستقل .

٤- إذا كان الأشاعرة ، قد ربطوا المنطق بالدراسات الكلامية ، فقد استفادوا منه فى دراساتهم الكلامية فى مجال الفقه وأصوله ، وقد سميت طريقتهم فى الفقه بطريقة المتكلمين ، فقد اتجهوا فى الفقه وأصوله اتجاهًا نظريًا كثرت فيه الفروض النظرية ، فأخذوا يجردون صور تلك المسائل عن الفقه وأصوله ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ، فأثبتوا ما أيده البرهان من القواعد بعد دراستها وفحصها ، وكانت وجهتهم أيضا هى الوصول إلى أقوى القواعد وأضبطها ، فما أيده العقل ، وقام عليه البرهان هى الأصل الشرعى عندهم .

٥- إذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى المنطق اليونانى منذ وقت مبكر ، ثم أدخلوها هذا المنطق فى علم الكلام ، فنفس الشئ يمكن أن يقال عن الفقه، وأصوله ، فقد استقبل فقهاء الأشاعرة منطق أرسطو استقبالاً حسنًا، كما استفادوا فى تفسيرهم للنصوص الفقهية من الأفكار الأرسطية المتعلقة بالجنس والنوع ، والعام والخاص ، والكلى والجزئى ، والمقدمات والنتائج ، واستخدموا من غير حرج الأقيسة التى عالج أرسطو فى الطوبيقا . والتحليلات الأولى بعد مزجها بالمنطق الرواقى، ومن رجال الأشاعرة الذين قاموا بهذا الأمر بوضوح الإمام الغزالى، وترجع أهمية الغزالى فى هذا الميدان إلى

المجهود الكبير الذى بذله كل من الإمامين الجوينى وابن حزم . كما أن هذه الأهمية تعود إلى أصالة الغزالى وقدرته على المساهمة فى تطوير بعض المبادئ المنطقية من أجل تطبيقها على بعض المسائل الفقهية ، وإلى العدد الكبير من المؤلفات التى وضعها، والتى تردد فيها تطبيق منطق أرسطو والرواقيين على المسائل الفقهية . لقد بدأ الغزالى محاولته هذه فى كتابيه: «مقاصد الفلاسفة» و«القسطاس المستقيم» ثم عاد لكى يفصل ما أجمل فى هذين الكتابين فى «محك النظر» و«معيار العلم» أما فى كتابه «المستصفى من علم الأصول» ، فإن نظرية القياس الأرسطية والرواقية أصبحت تكون المدخل الطبيعى لهذا العلم ، الأمر الذى أدى بالأصوليين اللاحقين عليه بالسير فى الطريق الذى رسمه الغزالى من حيث تكريس مقدمات مؤلفاتهم لعرض مختصر للمنطق اليونانى فيكون بمثابة الأداة أو المنهج الذى سيسير الأصولى عليه فى عرضه للمشكلات الفقهية.

وتعد مؤلفات الأشاعرة فى المنطق والفقه على السواء ، علامات دالة على طريق علمنا وفهمنا بمدى اهتماماتهم بالمنطق والفقه وأصوله ، وهى مؤلفات وإن كانت تحمل فى بطونها ما يشير إلى تأثر اللاحق منهم بالسابق ، إلا أنها تحمل فى متونها أيضا ما قد أضافه كل منهم من أفكار وآراء منهجية ومذهبية آثرت الفكر الأشعرى عامة والجانبين المنطقى والفقهى منه على وجه الخصوص .

هوامش الفصل الثانى

١- النجار (د. عبد الحميد) : الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند ابن عرفة ، مقال منشور ضمن كتابه فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب ، دار الغرب الإسلامى، بيروت ، ١٩٩٢م، ص١٠٧ .

٢- المرجع السابق، ص١٠٨ .

٣- الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص٣ .

٤- أبو سعده (د. محمد حسينى) : المنهج النقدى عند الباقلانى، دار حريبه القاهرة ، ١٩٩١م، ص٧ .

٥- الشافعى (د. حسن محمود) : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩١ م، ص٨٦ .

٦- النجاد (د. عبد المجيد عمر) : انتشار الأشعرية بإفريقية والمغرب ، مقال منشور ضمن كتابه فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب، دار الغرب الإسلامى، بيروت ، ١٩٩٢ م، ص١٥ .

٧- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام ، الجزء الثانى (الأشاعرة) ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٢م، ص٥٤ .

٨- تسيهر (أجناس جولد) : مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة د. عبد الحليم النجار ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م ص١٩١ وما بعدها .

٩- تسيهر (أجناس جولد) : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف مرسى وآخرون ، دار الكاتب المصرى، القاهرة، ١٩٤٩ م ، ص١٩٢-١٩٣ .

١٠- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ص٤٩ .

١١- مدكور (د. ابراهيم بيومى) : المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، ص١٦٦-١٦٧ .

١٢- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الخضرمى، ت : ٨٠٨هـ) : المقدمة ص٤٦٥ .

١٣- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص١٠٦ .

١٤- أبو سعده (د. محمد حسينى) : المنهج النقدى عند الباقلانى ، ص٨٦-٨٧ .

١٥- المرجع السابق، ص٨٧ .

١٦- المرجع السابق ، ص٨٩ .

١٧- المرجع السابق، ص٩٤ .

١٨- المرجع السابق، ص٩٥-٩٦ .

١٩- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ص٤٩-٥٠ .

٢٠- الغزالى: تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط. القاهرة ، ١٩٨٠م، ص٨٥ .

٢١- حسن (إكرام فهمى) : تقليد الطب المنطقى فى مدرسة الإسكندرية، وأثره فى تطور المنطق العربى، رسالة ماجستير «غير منشورة » مودعة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩١م، ص١٨٧-١٨٨ .

٢٢- الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، القاهرة ، ١٩٥٣ م ، ص٨٨-٨٩ .

٢٣- الغزالى: القسطاس المستقيم ، نشره مصطفى القبانى الدمشقى ، مطبعة التقدم، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٢٦-٢٧ .

٢٤- ريشر (نيقولا) تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م، ص١٨١ .

٢٥- المرجع السابق، ص١٨٤ .

٢٦- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث ، ص٦٥ .

٢٧- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٦٦ .

٢٨- المصدر السابق ، ص٤٦٦ .

٢٩- المصدر السابق، ص٤٦٥ .

٣٠- بدوى (د. عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٣ م، ص٥٩٨-٥٩٩ .

٣١- ابن تيمية . أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى، ت: ٧٢٨هـ) الرد على المنطقيين ، تحقيق سليمان الندوى طبعة حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٤٩ م، ص٣٣٤ .

٣٢- أبو سعده (د. محمد حسينى) : المنهج النقدى عند الباقلانى ، ص٨٦ .

٣٣- المرجع السابق، ص١٢ .

٣٤- صبحى (د. أحمد محمود) : علم الكلام ، جـ٢ ، ص٩٣-٩٤ .

٣٥- أبو سعده (د. محمد حسينى) : المرجع السابق، ص٥١ .

٣٦- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٦٥ .

٣٧- عياض (القاضى) : ترتيب المدارك وتقريب المسالك فى مذهب الإمام مالك، تحقيق الدكتور أحمد بكير ، الجزء الرابع ، مكتبة الحياة بيروت، ١٩٦٧م، ص٤٢٩ .

٣٨- الشاطبى (ابراهيم بن موسى أبو اسحاق اللخمى (ت: ٧٩٠هـ) الموافقات، تحقيق د. محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة أولاد صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠م، جـ٤ ص٨٨ .

٣٩- النجار (د. عبد المجيد عمر) : الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند الإمام ابن عرفه، ص١٣٥ .

٤٠- أبو زهرة (الشيخ محمد) : مالك ، دار الفكر العربى، ١٩٦٤م، ص٣٤٩ .

٤١- المرجع السابق ، ص٣٥١ .

٤٢- الشاطبى : الموافقات ، جـ٤ ، ص١٣٤-١٣٥ .

٤٣- اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة : عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة ، القاهرة ، ص٢٠٤ .

٤٤- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٦٦ .

٤٥- موسى (د. جلال) : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٥م، ص٤٦٠ .

٤٦- جارديه (لويس والأب جورج قنواتى) : فلسفة التفكير الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر ، الجزء الأول، دار العلم للملايين ، ط٢ ، بيروت ١٩٧٨ م، ص١٢٨-١٢٩ .

٤٧- الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن محمد، ت : ٤٧٨هـ) : البرهان فى أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة القاهرة، ١٩٩٢م، الجزء الأول، ص١٠٥-١٠٦ .

٤٨- المصدر السابق، الجزء الثانى، ص٥٣٤ .

٤٩- الجابرى (د. محمد عابد) : تكوين العقل العربى، ص٢٨٤ .

٥٠- آتاى (د. حسين) : مقدمة كتاب المحصل للرازى ، مكتبة دار التراث القاهرة، ١٩٩١م، ص٦-٧ .

٥١- الزركان (د. محمد صالح) : فخر الدين الرازى وآرائه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٣م، ص٦٠٦ وما بعدها.

٥٢- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام ، جـ٢ ، ص٢٨١ .

٥٣- مدكور (د. ابراهيم بيومى) المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام ، ص١٦٨ .

٥٤- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام، جـ٢ ، ص٣٦٠-٣٦١ .

٥٥- مذكور (د. ابراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٣م، جـ٢ ، ص٥١ .

٥٦- عبد الحميد (د. محسن) : تجديد الفكر الإسلامى ، دار الصحوة ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص٣٤-٣٥ .

٥٧- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ ، ص٢١٣ .

٥٨- المصدر السابق، ص٨ .

٥٩- الغزالى : محك النظر، دار النهضة الحديثة، بيروت ، ١٩٦٦م، ص٧٢ .

٦٠- الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود الشافعى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م ، ص٤٥ .

٦١- الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص٤٥-٤٦ .

٦٢- المصدر السابق ، ص٤٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ .

٦٣- كان الأورجانيون العربى، أعنى ذلك الأورجانون الذى عنى به المناطقة العرب فى شروحهم وملخصاتهم ، مكونا من تسعة كتب ، مرتبة على النحو التالى:

أولا : إيساغوجى أو المدخل .

ثانيا : قاطيغورياس أو المقولات .

ثالثا : بارى أرمنياس أو ابعارة.

رابعا : أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى .

خامسا : أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية .

سادسا : طوبيقا أو الجدل .

سابعا : سوفسطيقا أو السفسطة.

ثامنا : ريطوريقا أو الخطابة .

تاسعا : بيوطيقا أو الشعر .

وهذا الأورجانون بكتبه التسعة كان موضع نظر من المناطقة العرب، ومن المتقدمين منهم على وجه الخصوص . أما المتأخرون ، فقد حذفوا كتاب المقولات وكتاب الخطابة وكتاب الشعر ، وبعض أجزاء من كتاب التحليلات الثانية، وكل ذلك بغرض إفضاء الصورية على المنطق، وهذه الصورية تبدو

بالنسبة لنا كبواكير لما سيعيد المنطق الصورى الحديث البحث فيه على نحو مستقل . (أنظر نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ص١٩٤) .

٦٤- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٩١-٤٩٢ .

٦٥- ريشر (نيقولا) : تطور المنطق العربى، ص١٩٤ .

٦٦- ليس هذا النص هو النص العربى الأصلى. إذ ليس هناك مقابل له فى النشره العربية لمقدمة ابن خلدون التى بين أيدينا ، وقد ذكره ريشر عن ابن خلدون فى مقدمته وذلك فى نشرة روزنتال ، الجزء الثالث، ص١٤٦ . (أنظر ريشر : المرجع السابق، ص١٩٤-١٩٥) .

٦٧- المرجع السابق، ص١٩٥ .

٦٨- ابن خلدون : المصدر السابق، ص٥٣٩-٥٣٧ .

٦٩- المصدر السابق ، ص٥٣٧-٥٣٨ .

٧٠- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث ، ص١٠٦ .

٧١- الجوينى: البرهان فى أصول الفقه، جـ٢ ، ص٥٣٤ .

٧٢- الغزالى: معيار العلم، ص١٢٦ .

٧٣- الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٩ .

٧٤- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٣٥٣ - ٣٥٥ .

٧٥- الرازى : شرح عيون الحكمة ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، الجزء الأول (المنطق) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٨٦م، ص٤٨ .

٧٦- الرازى : المصدر السابق، جـ١ ، ص٥١-٥٢ .

٧٧- ابن خلدون : المصدر السابق، ص٤٤٥ وما بعدها .

٧٨- أبو زهرة (الشيخ محمد) : أصول الفقه ، ص٥ .

٧٩- موسى (د. جلال) : نشأة الأشعرية وتطورها، ص١٨٤ .

٨٠- المرجع السابق، ص٤١٠-٤١١ .

٨١- السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، القاهرة ، بدون تاريخ طبع ، جـ٤ ، ص١٠٣-١٠٤ .

٨٢- ابن كثير : البداية والنهاية ، الجزء الثالث عشر ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٨٠م، ص٢١-٢٢ .

٨٣- أبو سعدة (د. محمد حسيني) : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ، شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٧-١٨ .

٨٤- طنطاوي (د. محمود محمد) : المدخل إلى الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٨م، ص١٩٧ .

٨٥- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٢٥ .

٨٦- موسى (د. جلال) المرجع السابق ، ص١٨٦ .

٨٧- أبو زهرة (الشيخ محمد) : ابن تيمية ، دار الفكر العربي ، القاهرة، ١٣٦٧هـ، ص١٨٩ .

٨٨- الجابري (د. محمد عابد) : تكوين العقل العربي، ص١١٥ .

٨٩- المرجع السابق، ص١١٦ .

٩٠- تسيهر (أجناس جولد) : العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١١٤ .

٩١- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٨-٩ .

٩٢- الغزالي : قانون التأويل ، نشره محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٦٥هـ، ص٩ .

٩٣- عبد الرحمن (د. جلال الدين) : غاية الوصول إلى حقائق علم الأصول، جـ١ ، ص٨٩ .

٩٤- المرجع السابق، ص٩٠ .

٩٥- المرجع السابق، ص٩٠-٩١ .

٩٦- البصري (أبو الحسين محمد بن علي) : المعتمد في في أصول الفقه، جـ١ ، ص١-٢ .

٩٧- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٥ .

٩٨- السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى، جـ١ ، ص١٩٢ .

٩٩- الجويني: البرهان في علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٨٨-١١٠ .

١٠٠- المصدر السابق ، جـ١ ، ص١١٠-١١٢ .

١٠١- المصدر السابق، جـ١ ص١١٩-١٢٠ .

١٠٢- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٧٤٣ .

١٠٣- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٨٠٠-٨٠٤ .

١٠٣- يفوت (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، ص١٧٤-١٧٥ .

١٠٥- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٥ .

١٠٦- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، ص٩-١٠ .

١٠٧- المصدر السابق، ص١٠-١٢ .

١٠٨- ابن خلدون : المصدر السابق ، ص٤٥٥ .

١٠٩- المصدر السابق، ص٤٥٦ .

١١٠- المصدر السابق ، ص٤٥٤ .

١١١- الصفدى (صلاح الدين) : الوانى بالوفيات ، طبعة استانبول، ١٩٥٩م، الجزء الرابع ، ص٢٤٩ .

١١٢- الرازى : المحصول ، جـ١ ، ص١٠ ، ١١ ، ٢٠ ، ٢٢، ٢٤، ٢٧ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ٢٣٠ ، جـ٢ ، ص٩٢ ، ٩٨-٢٠٨-٣٠٥-٤٢٠ .

١١٣- ابن خلدون : المصدر السابق، ص٤٥٥-٤٥٦ .

١١٤- المصدر السابق ، ص٤٥٦ .

١١٥- حميد الله (د. محمد) : مقدمة باللغة الفرنسية لكتاب المعتمد فى علم أصول الفقه لأبى الحسين البصرى، دمشق ، ١٩١٦م، الجزء الثانى ، ص٧-٨ .

١١٦- ابن خلدون : المصدر السابق، ص٤٥٢ .

١١٧- أبو زهرة (الشيخ محمد) : أصول الفقه، ص٢٢١ .

١١٨- المرجع السابق، ص٦-٧ .

١١٩- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ص٥٨-٥٩ .

١٢٠- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، ص١٠-١١ .

١٢١- الاستحسان هو الحكم الذى يصدره الفقيه بناء على ما يستحسنه هو عقليا ، والاستصلاح ، هو الأساس فى إصدار حكم ما يأخذ بعين الاعتبار مصلحة الجماعة .

١٢٢- الغزالى: المصدر السابق، ص٢٤٣ .

١٢٣- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه، ص٦١-٦٢ .

١٢٤- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٣-٤٤ .

١٢٥- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٢٥٤ .

١٢٦- هذه الأمثلة مستقاه من كتاب الدكتور حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى «النسق فى المنهج الفقهى الإسلام»، ص٣٩ .

١٢٧- د. شريف الدين ود. عبد العظيم : تاريخ التشريع الإسلامى: الخرطوم ١٩٧٢م، ص٢٤٥ .

١٢٨- سورة المائدة ، آية ٣٣ .

١٢٩- سورة محمد ، آية ٤ .

١٣٠- عبد الحميد (د حسن) : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى «المنهج فى النسق الفقهى الإسلامى»، ص٤٠-٤١ .

١٣١- الشافعى (محمد بن ادريس) : الرسالة ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، مكتبة دار التراث ، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٣٦ .

١٣٢- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى أصول الفقه، ص٤٢-٤٣ .

١٣٣- الجوينى: البرهان ، جـ٢ ، ص٤٨٥ .

١٣٤- الغزالى: المستصفى، ص٢٣٠-٢٣١ .

١٣٥- الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٣ ، ص١٦٧-١٦٩ .

١٣٦- الشافعى : الرسالة ، ص١٣٦-١٣٧ .

١٣٧- المصدر السابق ، ص١٣٧ .

١٣٨- الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٩٥-٩٨ .

١٣٩- نفس المصدر السابق.

١٤٠- نفس المصدر السابق .

١٤١- أرسطو : كتاب الطوبيقا ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن سلسلة الترجمات العربية لمنطق أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠، الجزء الثالث، ص٧٢٤ .

١٤٢- المصدر السابق، جـ٣ ، ص٧١٩ .

١٤٣- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى أصول الفقه ، ص٧٣ .

١٤٤- المرجع ، السابق، ص٧٤ .

١٤٥- المرجع السابق، ص٧٥ .

١٤٦- الغزالى: المستصفى .. ، ص١١ ، ١٢ .

١٤٧- الجوينى: مقدمة الارشاد إلى قواطع الأدلة ، نشرة د. محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق ، طبعة القاهرة ، ١٣٦٧هـ ، ص٧-٨ .

١٤٨- الجوينى: الشامل فى أصول الدين، نشرة هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة ، ١٩٨٨م، جـ١ ، ص٣٠ .

١٤٩- السبكى(تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى، جـ١ ، ص٢٥٢ .

١٥٠- الغزالى: معيار العلم، ص٧ .

١٥١- المصدر السابق، ص٨-٩ .

١٥٢- السبكى (تاج الدين) : المصدر السابق، جـ٤ ، ص١١٦ .

١٥٣- الشهرستانى : الملل والنحل ، ضمن هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة ، بدون تاريخ طبع، الجزء الثالث، ص١٨-١٩ .

١٥٤- الشهرستانى: مفاتيح الأسرار ، مخطوطة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، لوحة ٣٤ ب ، نقلا عن د. محمد حسينى أبو سعده موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتلكمين ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، مودعة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص٤٢ .

١٥٥- ريشير (نيقولا) : تطور المنطق العربى، ص٤٢٠ .

١٥٦- الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٦م، ص٢٣ .

١٥٧- الرازى: مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٧م، ص٧-٨ .

١٥٨- المصدر السابق ، ص٤٥ وما بعدها .

١٥٩- هناك أمثلة كثيرة لهذه الإضافات فى مؤلفات الرازى (أنظر على سبيل المثال كتابه المناظرات، ص٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٩ ، ٤٣ .

١٦٠- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٥٠٠-٥٠٢ .

١٦١- ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥ ، ص٤٧٠ ؛ أنظر أيضا نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى، ص٤١٧-٤١٨ .

١٦٢- السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى، جـ٣ ، ص٦٠-٦٣ .

١٦٣- الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص١٨ .

١٦٤- الشافعى (د. حسن محمود) : المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٩٩ .

١٦٥- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ١ ، ص٥-٦ .

١٦٦- ريشر (نيقولا) : تطور المنطق العربى ، ص٤٢٠ .

١٦٧- السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى، جـ٦ ، ص١٠٨ .

١٦٨- البيضاوى (القاضى ناصر الدين) : طوالع الأنوار فى مطالع الأنظار، تحقيق عباس سليمان ، دار الجيل والمكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ، بيروت ، ١٤١١هـ- ١٩٩١م، ص٥٥ .

١٦٩- المصدر السابق ، ص٦١ .

١٧٠- البيضاوى : تفسير القرآن العظيم المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل ، مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ، ص٢ .

١٧١- المصدر السابق ، ص٥٢١ .

الفصل الثالث

المنطق وعلاقته بالفقه عند كبار الأشاعرة

تمهيد

أولاً: طبيعة العلاقة بين المنطق والفقه عند الجويني .

ثانيًا : موقف الغزالي من قضية العلاقة بين المنطق والفقه ومدى تأثره بآراء الجويني

ثالثًا : موقف الفقهاء من توجه الغزالي نحو المزج بين المنطق والفقه.

رابعًا : مشروعة العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها عند الإمام فخر الدين الرازي.

خامسًا : موقف سيف الدين الآمدي من قضية المنطق والفقه ومدى تأثره بآراء السابقين عليه .

تعقيب

رأينا فيما سبق ، كيف نشأ المنطق عند الأشاعرة في ظل شروح الفلاسفة المسلمين ؛ وبخاصة ابن سينا على الأورجانون الأرسطي ؛ ثم رأينا بعد ذلك ، كيف نشأ الفقه عند الأشاعرة من خلال المذهب الشافعي؛ ثم اتضح لنا كيف كان الإمام الجويني يمثل حلقة الوصل بين طريقتين : طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين . وفيما يخص طريقة المتقدمين نلاحظ أن قلة ما وصل إلينا حتى اليوم من مؤلفاتهم المنطقية تخول لنا القول بشئ من الحذر أنه لم يكن لدى أصحابها فيما بين أيدينا اليوم من هذه المؤلفات اهتمامات منطقية بشكل واضح ؛ وإنما يغلب على طريقتهم الأسلوب الجدلي الذي أخذت مبادؤه من نفس طرق البحث والتفكير والاستدلال المتبع في الفقه والنحو؛ بمعنى أن طريقة المتقدمين ترفض الاستعانة بالمنطق الأرسطي في مجال أبحاثهم واستنباطاتهم الفقهية . أقول هذا لأن بعض المتقدمين أمثال أبي الحسن الأشعري و «أبي بكر الباقلاني» و«ابن فورك» (ت :٤٠٦هـ) لم تصل بعض أعمالهم الفقهية عند هؤلاء المتقدمين من الأشاعرة [1]، لم يكتب لها البقاء وما زلنا نفتقدها حتى اليوم .

أما طريقة المتأخرين، فقد حاول أصحابها ربط بحوثهم الفقهية بالمناهج والأقيسة الأرسطية.

ونريد فى هذا الفصل ، عرض قضية العلاقة بين المنطق والفقه عند كبار الأشاعرة بأبعادها المختلفة ، وبيان موقف كل من هؤلاء ، من هذه القضية ، ليتضح لنا مدى اسهاماتهم فى توثيق هذه العلاقة وإثرائها عبر القرون المتلاحقة .

أولا : طبيعة العلاقة بين المنطق والفقه عند الجوينى.

إن مرجعنا فى الحديث عن طبيعة العلاقة بين المنطق والفقه عند الجوينى؛ يتمثل فى كتابه المعروف «البرهان فى علم أصول الفقه» ، الذى وقف فيه موقفا وسطا بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين ؛ فهو يتحدث عن الأقيسة الفقهية التى وردت عند المتقدمين والمتأخرين ؛ ومن بين هذه الأقيسة على سبيل المثال لا الحصر :

١- قياس الشبه : ويعنى تشبيه الشئ لأشباه خاصة يشتمل عليها من غير التزام كونها مخيلة مناسبة . ثم يقسمه الجوينى إلى قياس من الأعلى إلى الأدنى، وقياس من الأدنى إلى الأعلى .

٢- قياس المعنى: وهو الذى يرتبط الحكم به فى معنى مناسب للحكم مخيل مشعر به .

٣- قياس الطرد : وهو الذى لايناسب الحكم[٢] ولايشعر به ، ولو فرض ربط نقيض الحكم به لم يترجح فى مسلك الظن ، قبل البحث عن قوادح النفى على الإثبات [٣].

٤- قياس العكس : ويعنى انتفاء الحكم لإنتفاء العلة، ويذكر الجوينى، بأن الأصوليين استدلوا بأن الغرض الأقصى منه النظر ، والمباحثة عن العلل غلبة الظن، وهذا المقصود يظهر جدا فيما يطرد- من غير انتقاض - وينعكس وكأن الحكم يساوقه إذا وجد وينتفى إذا انتفى، وإذا غلب على الظن تعليق الحكم المتفق عليه فى الأصل المعتبر ؛ بمعنى فلم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ؛ فقد حصل الغرض من غلبة الظن ، وعدم الانتقاض وينزل ذلك منزلة الإخالة السليمة لدى العرض على الأصول[٤].

٥- قياس العلة : وهو عكس قياس الدلالة ، ويعنى استنباط المعانى المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة فى مواقع النصوص والإجماع ؛ ثم إذا وضح ذلك على الشرائط الفقهية، وتثبيت تلك المعانى فى غير مواقع النص ، سلمت عن المبطلات ؛ فهذا القسم يسمى قياس العلة ، وهو على التحقيق بحر الفقه ومجموعة ، وفيه تنافس النظار[٥].

٦- السبر والتقسيم : ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معانى مجتمعة ، فى الأصل، ويتبعها واحدا واحدا ، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحدا يراه ويرضاه .

هذه هى بعض الأقيسة التى ذكرها الجوينى عند المتقدمين والمتأخرين . ونلاحظ هنا أن الجوينى متأثر بالنزعة المنطقية التى كانت توجد لدى الإمام الأشعرى ؛ وإن كان ينتقد طرائق المتقدمين عليه فى الاستدلال ؛ يظهر ذلك فى عرضه لبعض الطرق الاستدلالية التى كان يستعملها المتكلمون والأصوليون، قبل أخذهم بالمنطق اليونانى، ومن بين هذه الطرق الاستدلالية :

١- قياس الغائب على الشاهد .

٢- إنتاج المقدمات للنتائج .

٣- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

٤- السبر والتقسيم .

يقول الجوينى : «رتب أئمتنا أدلة العقل ترتيبا ننقله ، ثم نبين فساده ونوضح مختارنا فنكون جامعين ، بين نقل تراجم المذاهب ، والتنبيه على الصواب منها . قالوا : أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام : أحدها : بناء الغائب على الشاهد، والثانى : إنتاج المقدمات النتائج ، والثالث : السبر والتقسيم ، والرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه »(٧).

ويشرح الجوينى كل قسم من هذه الأقسام على حده ، ثم يعقب بنقده عليه فيقول : «فأما نحن فلاترتضى شيئا من ذلك . فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ، فإن التحكم به باطل وفاقا والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا معلول ولا علة عندنا ، وكون العالم عالما هو العلم بعينه . والجمع بالحقيقة ليس بشئ، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ؟ . والقول الجامع فى ذلك : أنه إن قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد ؛ وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب ، نذكر الشاهد لامعنى له، وليس فى المعقول قياس. وأما المقدمة والنتيجة ، فلست أرى فى عد ذلك صنفا من أدلة العقول معنى، ولا حاصل للفصل بين النظرى؛ إذ العلوم كلها ضرورية . والاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له، فإن المطلوب فى المعقولات العلم ولا أثر للخلاف

والوفاق فيها. وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل ؛ فإنه لاينحصر فى نفى وإثبات كقول من يقول لو كان الإله مرئيا لرأيناه الآن؛ فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه؛ وهذا الفن لايفيد علما قط، ويكفى فى رده قول المعترض: بم تنكرون على من يثبت مانعا غير ما ذكرتموه فلايجد السابر المقسم من ذلك محيصا »(٨).

وإذا كان ذلك كذلك ، فإننا نود أن نتساءل : إذا كان الجوينى يمثل نقطة الوسط بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين ، فهل يمكن أن نتلمس لديه بعض الآثار المنطقية فى منهجه الفقهى؟ .

الحق أن هناك رأيين : متعارضين ، أحدهما يقول أصحابه بتأثر الجوينى فى كتابه «البرهان» بالمنطق الأرسطى. أما الرأى الثانى ، فيقول أصحابه بعدم التأثر بهذا المنطق .

وسوف نعرض لكل من هذين الرأيين ، ثم نذكر رأينا فى هذه المسألة .

الرأى الأول : ويقر أصحابه بالأصل اليونانى للمنهج الأصولى عند الجوينى

ويمثل هذا الرأى بعض الباحثين المعاصرين الذين ذهبوا إلى أن الجوينى قد تأثر فى منهجه الأصولى والفقهى بالمنطق الأرسطى؛ ومن هؤلاء أستاذنا الدكتور على سامى النشار؛ حيث قال بأن الجوينى أول أصولى أدخل منطق أرسطو فى ميدان الفقه الإسلامى . وقد بنى رأيه هذا على نص لابن خلدون يتضمن هذا الحكم وبنص العبارة . هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن كتاب «البرهان» يحوى بعض الأفكار المنطقية المتعلقة بالأقيسة الشرطية ، والتى استخدمها الجوينى استخداما غامضا كفكرة «السبر والتقسيم» ؛ والتى هى عبارة عن القياس الشرطى المنفصل(٩).

وممن قالوا بتأثر الجوينى بالمنطق الأرسطى باحث مغربى هو الدكتور «سالم يفوت» ؛ حيث يقول : «أن علم أصول الفقه مع الإمام الجوينى لم يخل من أى تأثر بالمنطق الأرسطى إلى حد يمكن القول أنه كان بداية البداية التى ستتوج مع مستصفى الغزالى. فرغم أنه فى قوله بالعلة والشبه واعتماده مسالك السبر والتقسيم والطرد والعكس . لم يخرج عن المنهج الموروث من العلوم الإسلامية فإنه مع ذلك حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطى إلى حد ما ؛ ففتح الباب على مصراعيه لتلميذه الغزالى (١٠).

وممن ذهبوا إلى هذا المذهب أيضا الدكتور «عبد العظيم الديب» محقق كتاب «البرهان فى أصول الفقه «للجوينى» . فقد ذهب إلى أنه من المؤكد أن الجوينى درس الفلسفة وعلومها المختلفة وتأثر بها . ويشهد لذلك ما نراه فى كتابه البرهان من عبارات ومصطلحات فلسفية ؛ بل ومن منهج وطريقة . ويمكن تلمس ملامح هذا المنهج وسماته على النحو التالى :

أ- تحديد الهدف والمطلوب ؛ وبعبارة أخرى تحرير المقصود وتخليصه مما يختلط معه. ومن هنا جاء وضوح التقسيم والترتيب والتبويب .

ب- تحديد معانى الألفاظ والمصطلحات التى تستخدم فى المناقشة والجدال.

جـ- عرض آراء المخالفين وأدلتهم ومناقشتها واختيار الأحق منها .

د- التحرر من كل فكرة سابقة قبل البحث ، وعدم التعصب لمذهب أو رأى .

هـ- نفى العنصر الشخصى تماما والموضوعية الكاملة فى مناقشة الخصوم، والبعد عن الإساءة .

و- رعاية الأصول والقواعد العامة المقننة ؛ وعدم الانخداع بالجزئيات .

ز- التنبه واليقظة لأسباب الزلل فى الأبحاث .

ح- إعطاء القرائن كل الاعتبار فى مناقشة المسائل وتأصيل الأصول [١١].

وممن ذهبوا بتأثر الجوينى بالفلسفة والمنطق أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى ؛ حيث يقول : « .. إلى جانب شيوخ الأشاعرة والشافعية فقد أفاد الجوينى من فلسفة اليونان التى أكسبته كما أكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى مقدرة على الجدل وقوة فى الاستدلال . حقيقة أنه لم يشتغل بالفلسفة ؛ كما فعل فلاسفة الإسلام ؛ ولكنه أفاد منها منهجيا . إذ نجد لديه التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات ، وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى، وصياغته للموضوعات [١٢]، هذا هو رأى القائلين بالأثر اليونانى فى المنهج الأصولى عند الجوينى .

أما الرأى الثانى ، فيقر أصحابه بالأصل الإسلامى للمنهج الأصولى عند الجوينى

ويرفضون الرأى الأول ؛ حيث ردوا المنهج الأصولى عند الجوينى إلى أصل إسلامى خالص ؛ فقد ذهب بعضهم إلى أن الحكم البات فى فكرة تأثر الجوينى بالمنطق الأرسطى هو من الصعوبة

بمكان ؛ حيث إن الجوينى لم يضع أى مؤلف فى المنطق، حتى كتَابة «الكافية فى الجدل» والذى ذهب بعض الباحثين إلى أنه توجد به آثار منطقية . إذ لانجد فيه أى آثار منطقيـة أو رواقية ؛ بل بالعكس هاجم الجوينى المنطق الأرسطى وبخاصـة نظرية التـعريف القائمة على الجنس والفصل ؛ ثم ذكر أن التعريف الصحيح هو ما يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره . وعلى هذا فإن الجوينى لم يتأثر بالمنطق الأرسطى وإنما كان فكره إسلاميًا خالصًا(١٣).

أما الدكتور حسن عبد الحميد فيرفض فكرة أن الجوينى يعد أول أصولى أدخل منطق أرسطو فى ميدان الفقه الإسلامى . ويتساءل أى منطق هذا الذى يزعم الباحثون أنه أدخله فى أصول الفقه . إذا كان هؤلاء الباحثون يقصدون أن الجوينى قد أدخل فى علم أصول الفقه بعض أجزاء من الأورجانون ؛ والتى تتعلق ببعض الأقيسة أو الحجج ، التى عرضها أرسطو فى كتابه «الطوبيقا». نقول إذا كان هؤلاء الباحثون يقصدون هذا فلا بأس . أما إذا كانوا يقصدون بمنطق أرسطو (الأقيسة الحملية) فإننا نقول لهم إن شيئا من هذا القبيل لايوجد فى كتاب البرهان فى أصول الفقه للجوينى؛ ويجب عليهم بالتالى أن لايكونوا قطعيين فى آرائهم(١٤).

وأعتقد أن هذا الرأى الذى ذهب إليه الدكتور حسن عبد الحميد هو الصواب ، فالحقيقة هى أن الجوينى لايعد أول أصولى أدخل المنطق فى ميدان الفقه الإسلامى، وإنما الأصولى الحقيقى الأول فى هذا المجال هو ابن حزم الأندلسى كما بينا فى الفصل الأول (١٥).

والسؤال الآن : لماذا اعتبر الباحثون والمؤرخون الجوينى أول من أدخل منطق أرسطو فى ميدان الفقه الإسلامى، مع العلم بأن ابن حزم هو الأصولى الحقيقى الذى أدخل منطق أرسطو فى هذا الميدان؟ .

أعتقد أن هناك عدة عوامل جعلت الباحثين والمؤرخين ؛ لايعتبرون ابن حزم صاحب فكرة مزج الفقه بالمنطق ، وأهم هذه العوامل هى :

العامل الأول :

ويتمثل فى تمسك ابن حزم بالمذهب الظاهرى؛ حيث أن الفكرة الشائعة عند بعض الباحثين والمؤرخين عن هذا المذهب ، أنه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص، ويتشبث بالظاهر ، مما يجعله مذهبا يرفض الاستدلال ، وجميع ضروب القياس الفقهى، ويوقعه فى ضيق الأفق النظرى ؛ مثلا فى إبطال القياس والرأى والاستحسان والتعليل .

ومن هنا حكم هؤلاء الباحثون والمؤرخون على المذهب الظاهرى ، بأنه ردة ونكوص إلى النص ، وعودة إلى الجمود والتقليد . لأن الاعتماد على الأثر وحده ، والتمسك بالدلالة الحرفية للألفاظ يتضمنان ، وبكيفية آلية وحتمية رفض كل عمل للعقل، وتدخل للفكر ، وعدم الانثناء نحو الرأى ، فالالتزام بالنص قرآنا وسنة ثابتة فى حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الواضحة ؛ من شأنه أن يطرد العقل ، وينزع عنه كل قدرة على إقرار شئ ما من الأشياء، أو استنباط حكم ما من الأحكام ، فكل ذلك موكل إلى الشرع. كما أنه فى رأيهم واعتقادهم مذهب ينسحب فيه الفكر أو التفكير فاسحًا المجال أمام النص ، وتاركًا الأمر للتقليد الأعمى، والجمود والتزمت . ومن هنا أتُهمت الظاهرية بالرجعية [١٦].

وليس أدل على صدق هذا القول مما ذهب إليه الجوينى فى كتابه «البرهان» من نقد للمذهب الظاهرى ؛ حيث يقول عن رفض الظاهريين للقياس الفقهى : «وقد استجرأ على جحد هذه الأقيسة أقوام يعرفون بأصحاب الظاهر، ثم أنهم تحزبوا أحزابا ، وتفرقوا فرقا : فغلا بعضهم وتناهى فى الانحصار على الألفاظ ، وانتهى الكلام إلى أن قال : فمن بال فى إناء وصبه فى ماء ، لم يدخل تحت نهى الرسول عليه السلام ؛ إذ قال «لايبولن أحدكم فى الماء الداكن، وهذا عند ذوى التحقيق جحد الضرورات ويستحق منتحلة المناظرة ، كالعناد فى بداءة العقول . ومما يحكى فى هذا الباب ما جرى لابن سريج مع أبى بكر بن داود (الظاهرى) قال له ابن سريج : أنت تلتزم الظاهر، وقد قال الله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره »،[١٧] فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين . فقال مجيبا : الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج ، فلو عمل مثقال ذرة ونصف ، فتبلد وظهر خزية ، وبالجملة لاينكر هذا إلا أخرق ومعاند»[١٨].

العامل الثانى :

ويتمثل فى جرأة ابن حزم وقسوته على معارضيه من الأشاعرة . لقد كان ابن حزم صارما فى جدله ، مفحما فى حجته ، لايأخذ خصومة الأشاعرة فى هوادة ولايخاطبهم فى لين «وليس أدل على ذلك من نقده لمسألة السببية، حيث يقول : «ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا ليس فى النار حر ولا فى الثلج برد ولا فى العالم طبيعة أصلا ، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة ، وقالوا ولا فى الخمر طبيعة إسكار . قال ابن حزم ما نعلم لهم حجة شغبوا بها فى هذا الهوس أصلا. وهذا المذهب الفاسد حداهم على أن يسموا ما تأتى به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرق العادة. لأنهم جعلوا امتناع شق

القمر وشق البحر وامتناع إحياء الموتى، إنما هى عادات فقط ؛ قال ابن حزم معاذ الله من هذا ، ولو كان ذلك عادته لما كان فيها إعجاز أصلا. ثم يضيف : «وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل ، فرتب الطبيعة على أنها لاتستحيل أبدا ، ولايمكن تبديلها عند كل ذى عقل، لأن من الصفات المحمولة فى الموصوف ما هو ذاتى له لايتوهم زواله إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر، التى إن زالت عنها صار خلا وبطل اسم الخمر عنها . وهذا كل شئ له صفة ذاتية فهذه هى الطبيعة .

العامل الثالث :

ويتمثل فى أن كتاب «التقريب لحد المنطق» لابن حزم ، قد نظر إليه معظم الباحثين والمؤرخين من زاوية ما إذا كان محتوى الكتاب يفيد أن ابن حزم مع أو ضد المنطق اليونانى ؛ وذلك دون اهتمام بنوعية القراءة التى قام بها مؤلفه لمنطق أرسطو ، والتى هى قراءة تعكس عنف المواجهة والاصطدام بين فكر ابن حزم الفقيه وفكر أرسطو الفيلسوف .

ومما يدل على ذلك ما ذكره صاعد الأندلسى (ت : ٤٦٢هـ) حيث قال «.. وممن اعتنى بصناعة المنطق ؛ خاصة من سائر الفلسفة ، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت:٤٥٦هـ) ، فعنى بعلم المنطق ، وألف فيه كتابًا سماه «التقريب لحدود المنطق» ؛ بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتابه ؛ فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيِّن السقط ، وأوغل بعد هذا فى الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها مالم ينله أحد قط بالأندلس قبله[٢٠].

العامل الرابع :

ويتمثل فى أن الفترة التى عاش فيها ابن حزم ، كانت فترة لايزال ينظر فيها إلى مؤلفاته بعين السخط والاستهجان والإغفال والترك ، زيادة على الحرق والتمزيق . وفى هذا يقول ياقوت الحموى (ت : ٦٢٦هـ) نقلا عن أبى مروان بن حيان : «كان ابن حزم حامل فنون وفقه وجدل ونسب ما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة. . ولاسيما أرسطو طاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض ، ومال أولاً النظر به فى الفقه إلى رأى الإمام الشافعى رحمه الله وناضل عن مذهبه ، وانحرف عن مذهب سواه حتى وسم به ونسب إليه فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاد وعيب بالشذوذ . ثم عدل فى الآخر إلى

قول أصحاب الظاهر مذهب داود بن على ومن اتبعه من فقهاء الأمصار وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال فى طباعه ، وبذل بأسراره . فلم يك يلطف صدعه (أى قوله وجهره) ، بما عنده بتعريض ، ولايرقه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل (أى الحجر) ويشقه متلقع (المتلقع : الذى يرمى بالكلام رميا) انشاق الخردل ، فنفر عنه القلوب ، وتوقع به الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته فمالوا على بغضه ورد أقواله ، فأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنة ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، والعمل على حرق كتبه ، فأحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية[٢١].

من هذا النص يتضح لنا كيف قوبل الفكر الحزمى بعين السخط والاستهجان والأغفال ؛ زيادة على الحرق والتمزيق ؛ مما يفوت على الباحثين والمفكرين المنصفين فرصة الحصول على نسخ من مؤلفاته . ومن ثم لم تحظ كتب ابن حزم المنطقية والفقهية بالأهمية التى كان ينبغى أن تحظى بها . ولذلك نلاحظ أن ابن خلدون لايذكر كتاب «التقريب لحد المنطق» فى الفصل الذى خصصه فى «المقدمة» لعلم المنطق . كما لايذكر كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام» فى الفصل الذى خصصه فى «المقدمة» لعلم أصول الفقه ؛ كما لايشير للمؤلفات الأصولية . بل أنه يقتصر على التأكيد على أن قواعد علم أصول الفقه وأركانه هى الكتب الأربعة التى ألفها كل من «الجوينى» و«الغزالى» و«القاضى عبد الجبار» و«أبى الحسين البصرى» ، وهى على التالى «البرهان» و«المستصفى» و«العُمد» و«المعتمد»[٢٢].

العامل الخامس :

إنّ بعض الفقهاء المتعاطفين مع ابن حزم والذين ينظرون إليه بعيون سلفيه ؛ من أمثال ابن تيمية ، ينكرون عليه أنه صاحب فكرة مزج المنطق بالفقه، وينسبون الفضل فى ذلك للأشاعرة وبخاصة الغزالى. يقول ابن تيمية : «لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين؛ بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف ، كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها ؛ وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين (يعنى علم أصول الفقه) أبو حامد الغزالى، فتكلم فيها علماء المسلمين مما يطول ذكره[٢٣].

تلك هى فى نظرى أهم العوامل التى أدت إلى عدم اعتبار الباحثين والمؤرخين ابن حزم صاحب مشروع مزج المنطق بالفقه ؛ مع العلم بأنه الأصولى الحقيقى السابق إلى مزج المنطق بالفقه فى الفكر الإسلامى؛ وليس الجوينى كما يزعم البعض ؛ خاصة وأن الجوينى لايطرح

أفكاراً منطقية فى «البرهان» بالدرجة التى رأيناها فى «التقريب لحد المنطق» لابن حزم ؛ وذلك لأن غالب طريقته ترجع إلى طريقة المتقدمين . ولكن هذا لايمنعنا من القول بوجود آثار منطقية فى كتابه «البرهان» وهذه الآثار التى أعتقد أن الجوينى قد أخذها من الأورجانون الأرسطى .

وأيا ما كان الأمر بخصوص النزاع حول الأولوية بين ابن حزم والجوينى فى مزج المنطق بالفقه ؛ ومع تأكيدنا على رد هذه الأولوية إلى ابن حزم، فإن ذلك لايحول بيننا وبين القول بأن الجوينى كانت له جهود واهتمامات لاتنكر فى هذا المجال ؛ وإن كان متأثرا فى بعض جوانبها بأرسطو وفلاسفة الإسلام أمثال ابن سينا ، ويبدو ذلك واضحا فى حديثه عن قياس الشبه عند الفقهاء ، وهو يقسمه إلى قياس من الأعلى إلى الأدنى ، ثم من الأدنى إلى الأعلى، ثم قياس المساواة .

وقد عالج أرسطو هذه الأقيسة فى أكثر من موضع فى كتاب الطوبيقا أو الجدل. نجد أن هذه الأقيسة ترد متسلسلة على النحو التالى : قياس من الأعلى، وقياس من الأدنى، ثم قياس الشبه . على أن أرسطو كثيرا ما يبدل هذا الأخير بقياس المساواة[٢٤].

ولعل القارئ لكتاب «الطوبيقا» يدرك هذه الوحدة الضمنية التى تربط هذه الأقيسة بعضها ببعض ؛ مع الاعتراف بأن قياس المساواة ، قد ذكره الجوينى . فإن هذه الوحدة الضمنية، أصبحت واضحة تماما بين قياس من الأعلى ومن الأدنى وفى هذا يقول الجوينى : «والذى يحيك فى الصدر أن المعنى: إذا أمكن فهو أولى ، ونصبه فى مراتب الأقيسة أعلى ، والتمسك بالأدنى مع الاستمكان من الأعلى لايتجه فى رق الفتوى والنظر تدوار على تمهيد طرق الاجتهاد ، التى هى مستند الفتوى ، فسبيل الجواب عنه ؛ أن نقول إذا اشتملت المسألة المظنونة على مراتب من الأدلة متفاوتة ، فلا حرج على المستدل ، لو تمسك بأدنى المراتب ، وإنما يظهر تفاوت الرتبتين ، إذا تناقص موجب الحجتين ، فيقدم موجب الأعلى على الأدنى، فأما إذا توافقت شهادات المراتب المختلفة على مقتضى الوفاق ، فلا معاب على من يتمسك بالأدنى[٢٥].

ولنا هنا ملاحظتان : إحداهما أن الجوينى يدرك هذه العلاقة العضوية الكائنة بين قياس الأعلى، وقياس الأدنى؛ وما أكثر المواضع التى يذكر فيها أرسطو فى كتاب : الجدل قياس الأعلى والأدنى .

وفيـه يقول أرسطو : «ونستطيع أن نستدل عن طريق الأعلى والأدنى أو الأكثر والأقل ؛ وفيه أربعة مواضع أحدهما : أن ننظر فى محمول الوضع، وموضوعه ، فإن وجدنا ما يتزيد فيه محموله ، ويوجد فيـه أكثر يوجد فيـه موضوعـه أكثر ؛ قلنا إن المحمول فى الموضوع وفى الإبطال بعكس هذا، إن وجدناه ينتقص فيما يتزيد فيـه موضوعه ، حكمنا بأنه غير موجود للموضوع ؛ مثال ذلك فى الإثبات إن كان ما هو أكثر لذة أكثر خيرا ، فاللذة خير . وفى الإبطال : إن كان ما هو أكثر لذة أقل خيرا ، فاللذة ليست بخير(٢٦).

والملاحظة الثانية : أن أرسطو قد عرض لنظرية قياس الشبه فى أكثر من موضع فى كتاب «الطوبيقا» فمثلا يقول أرسطو : «وأما القوة على أخذ التشابه فإنما تكون بالرياضة فى أخذ التشابه بين الأشياء المتباينة ؛ كما أن القوة على أخذ الفصول ، إنما تحدث لنا بالرياضة فى أخذ فصول الأشياء المتشابهة ، والشبه على وجهين : إما شبه على وجه المناسبة ، وإما فى شئ يعم المتشابهين وربما وجد فى الشئ الواحد الشبيهان معا : مثال ذلك الحس والعقل، فإنهما متشابهان من جهة أنهما إدراك ؛ ومن جهة المناسبة : فإن حال العقل من النفس كحال الحس من البصر ؛ فبهذه الأشياء تحصل لنا القوة على هذه الآلات الأربع»(٢٧).

كما نلاحظ أيضا ، أن قياس الطرد وقياس العكس الذى ذكرهما الجوينى يمكن ردهما إلى أصول يونانية ؛ فقياس الطرد وقياس العكس ؛ قد عالجهما أرسطو ى كتاب «الطوبيقا» مع غيره من الحجج العامة ونستدل على ذلك بهذه الفقرة من كتاب الطوبيقا ؛ حيث يقول أرسطو: «إذا قيل محمول واحد على شيئين فإن كل وجوده فى أحدهما أحرى من وجوده فى الآخر، ثم كان موجودا فيما وجوده فيه ليس بأحرى ، فإنه موجود فيما وجوده فيه أحرى . وبالعكس : إن كان غير موجود فيما وجوده فيه غير أحرى. فإذا قصدت إلى الأثبات ، جعلت الابتداء بموضع الأقل ، وإذا قصدت إلى الأبطال جعلت الابتداء بموضع الأكثر ، والأحرى والأخلق . مثال ذلك فى الإثبات قولنا : إن كان اليسار أحرى ألا يوجد خيرا من الصحة ، ثم كان اليسار خيرا ، فالصحة خير، وفى الإبطال عكس هذا، هو أنه : إن كانت الصحة أحرى أن توجد خيرا والصحة ليست بخير ، فاليسار أحرى ألا يكون خيرا»(٢٨).

ومع اعترافنا ، بأن قياس الطرد وقياس العكس ؛ قد ذكرهما أرسطو ، إلا أنهما لايؤديان إلى نتائج يقينه ، مهما كانت وظيفتهما المنطقية . وكتاب «الطوبيقا» هو من مؤلفات الشباب ، التى كان يتمرن فيها أرسطو ، ويتمرس من أجله الوصول إلى نظرية القياس فى

كتاب «التحليلات الأولى» فإذا كانت هذه الأقيسة أو الحجج ذات الطابع الاحتمالى؛ قد
تطورت تاريخيا عند مؤسسها أرسطو، فإنها قد أدت فى النهاية إلى الاستدلال القياس
اليقينية[٢٩].

وهنا يمكن أن نفهم ، لماذا سيحاول الإمام الغزالى جعل هذه الأقيسة من الأقيسة الفاسدة
لأنها تؤدى إلى نتائج ظنية[٣٠].

ومما يدل على وجود آثار منطقية فى كتاب «الجوينى، قياس العلة وقياس الدلالة ، اللذا
يمثلان عند المناطقة «برهان اللم» و«برهان الإن» ؛ وقد تحدث الإمام الغزالى فى هذا بإسهاب
فقال : «إعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة، وسما
المنطقيون برهان «اللم» أى ذكر ما يجاب به عن «لم» ؛ وإن لم يكن علة سماه الفقها
«قياس الدلالة» ؛ والمنطقيون سموه «برهان الإن» ؛ أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجو
للأصغر من بيان علته[٣١].

وبرهانى اللم والإن ، قد وردا كثيرا فى كتب المنطق عند فلاسفة المسلمين ؛ فمثلا تحد
عنه ابن سينا بوضوح فى «الإشارات والتنبيهات» ؛ حيث قال : «إن الحد الأوسط إن كان ه
السبب فى نفس الأمر لوجود الحكم ، وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرها
برهان «لم» لأنه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ، ويعطى السبب فى وجود الحكم - فه
مطلقا معط للسبب، وإن لم يكن كذلك ، بل كان سببا للتصديق فقط ، فأعطى اللمية ف
التصديق ، ولم يعط اللمية فى الوجود ، فهى المسمى برهان «إن» لأنه دل على إنية الحكم ف
نفسه دون لميته فى نفسه»[٣٢].

ومما يدل أيضا على تأثر الجوينى فى كتابه «البرهان» بالمنطق اليونانى وجود بعض الأفك
المنطقية المتعلقة بالأقيسة الشرطية ؛ والتى استخدمها الجوينى استخداما غامضا ، كفك
«السبر والتقسيم» ؛ حيث نلاحظ أن الجوينى أثبت معنى الأصل فى القياس بطريقة «الس
والتقسيم» ، والسبر يعنى عند الجوينى، إحصاء كل الأسباب التى يمكن أن تكون علة حدو
شئ ما ، ثم ننفى أن نستثنى كل هذه الأسباب ، ما عدا سببا واحدا يكون هو العلة الحقيق
لحدوث الشئ . يقول الجوينى : «السبر واحدا يكون هو العلة الحقيقية لحدود الشئ. يقو
الجوينى: «السبر والتقسيم ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة فى الأص
ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحداً يراه ويرتضيه

وهذا المسلك يجرى في المعقولات على نوعين : فإن كان التقسيم العقلى مشتملا على النفى والإثبات حاصرا لهما، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثانى للثبوت(٣٣).

أما النوع الثانى من «السبر والتقسيم» فإنه أقل أهمية من النوع الأول فيما يرى الجوينى، وهو يحتوى على قسم ثنائى أيضا ، ولكنه أيضا لايوصلنا إلى معرفة يقينية يقول الجوينى: «وإن كان التقسيم الظنى مرسلاً بين معان لايضبطها حصر كما ذكرناه فى المعقولات ، ورددناه فيها- فقد قال بعض الأصوليين: أنه مردود فى المظنونات أيضا، فإن منتهاه إحالة السابر الأمر على وجدانه . وهذا غير سديد ، فإن هذا الفن من التقسيم إنما يبطل فى القطعيات من حيث لايفضى إلى العلم والقطع ، وإذا استعمل فى المظنونات ، فقد يثير غلبة الظن فإن المسألة المعروفة بين النظار ، إذا كثر بحثهم فيها عن معانيها، ثم تعرض السابر لإبطال ما عدا مختاره(٣٤).

ولايستبعد الجوينى إمكانية استخدام منهج السبر والتقسيم بنوعية فى ميدان الأقيسة الفقهية . وإذا كان النوع الأول مقيداً ، فإن النوع الثانى من شأنه إذا استخدمه الفقيه أن يزيد عنده من درجة الشك وعدم اليقين .

ونلحظ أن مفهوم «السبر والتقسيم» الذى استخدمه الجوينى استخداماً غامضًا هنا هو فى حقيقة الأمر عبارة عن «القياس الشرطى المنفصل» كما يقول الغزالى بعد ذلك «القياس الشرطى المنفصل وهو الذى يسميه الفقهاد والمتكلمون السبر والتقسيم »(٣٥)، وذلك حينما أراد أن يبرر مشروعية استخدام المنطق اليونانى فى العلوم الشرعية الإسلامية .

ثانيا : موقف الغزالى من قضية العلاقة بين المنطق والفقه ومدى تأثره بآراء الجوينى

مما سبق يمكن القول بأن الإمام «الجوينى» كان أول أشعرى مهد الطريق للإمام الغزالى لمزج المنطق بالفقه ، غير أن الإمام الغزالى يعتبر المازج الحقيقى للمنطق الأرسطى بالفقه ، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة بل لتلك المقدمة المنطقية التى وضعها فى أول كتابه «المستصفى من علم الأصول» ، حيث قال بأن » « من لايحيط بالمنطق فلاثقة بعلومه أصلا »(٣٦).

وعلى هذا الأساس جعل استخدام منطق أرسطو يعد شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين ، وإلى هذا يشير ابن تيمية (ت : ٧٢٨هـ) بقوله : « لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائ الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها ، وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين (يعنى عل أصول الفقه) ، أبو حامد الغزالى، فتكلم فيها علماء المسلمين مما يطول ذكره[٣٧].

وقد كان عند الغزالى العديد من الدوافع التى جعلته يدافع عن المنطق بحماس واضح، ومن أهم هذه الدوافع دافعان:

أحدهما : إن الغزالى كان من أكبر مفكرى الأشاعرة إيمانا بفائدة المنطق فى مجال الدراسات الفقهية ، كما كان أكثرهم توفيقا فى تطبيق مبادئ القياس المنطقى العامة على أمور الفقه فقد أدرك الغزالى أن قبول القياس الفقهى يتوقف على ما فيه من معقولية ، وأن الوسيلة إلى ذلك هو المنطق بصورة وقواعده[٣٨].

والثانى : هو أن الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المخالفين والمهاجمين لها من أصحاب الملل والنحل الأخرى أو ضد الفرق الإسلامية التى رأى الأشاعرة أنها فى بعض أصولها ومبادئها قد جنحت عن الدين فكرا وسلوكا ، كان من أسباب اصطناع المنطق لدى الأشاعرة باعتباره الأداة الفعالة فى التفنيد والنقد والإثبات العقلى، وبذلك يمكن أن تكون تدعيما قوي لطريقة المتكلمين الجدلية. لهذا دافع الغزالى عن المنطق وتصدى للمهاجمين له، لأن ترك المنطق فوات للمصلحة التى يجنيها المتكلم وانسحاب من الميدان الذى يعج بأعداء العقل والمعقول .

ومهما كانت الأسباب التى دفعت الغزالى إلى اتخاذ طريق المنطق والدفاع عنه بحماس فما يهمنا الآن هو كيف استطاع الغزالى مزج المنطق بالفقه ؟ .

لقد اتجه الغزالى إلى علوم الأوائل بالدرس والتمحيص ؛ ولكنه وإن كان قد ناهض الجز الإلهى وبعضا من الجزء الطبيعى من الفلسفة اليونانية ، وانتقد من تأثر بها من فلاسف المسلمين المشائيين ، وخاصة ابن سينا ؛ وضمن نقده هذا كتابه «تهافت الفلاسفة» ، فإنه ق استهواه الجزء المنطقى فقال فيه : «أما المنطقيات فأكثرها على وجه الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون رأى الفلاسفة، أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد ، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار»[٣٩].

ولذلك فقد ألف كتبًا بسط فيها مباحثه المنطقية وبين فائدة المنطق ونجاعته ، مثل «معيار علم» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم» ، إلى جانب مقدمات لبعض كتبه الأخرى، ضعها فيه، كمقدمة «مقاصد الفلاسفة» و«المستصفى من علم الأصول».

ثم خطا خطوة أخرى فأصدر ما يشبه الفتوى بوجوب أن يتعلم المنطق كل باحث فى العلوم لإسلامية ، كى تكون علومه موثوقًا بها؛ حيث قال فى مقدمة «المستصفى» فى أصول الفقه: نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقى شرط البرهان الحقيقى وأقسامها .. وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته لخاصة به، بل هى مقدمة العلوم كلها ، ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا[٤٠].

وكأنما قد وجه الغزالى حملته الاقناعية بالمنطق إلى الفقه ؛ خاصة فى سبيل مزجه بالمنطق ، يجعل استنباطاته واستخراجاته تسير عليه ، فهو إلى جانب استصدار فتواه السالفة فى مقدمة لستصفى ، وهو كتاب فى أصول الفقه؛ مما يوحى بأن محتوى الفتوى متوجه أساسًا إلى لناظرين فى الفقه ، إلى جانب ذلك يغتنم كل فرصة ليخصص الفقه فى حديثه عن جدوى لنطق كمنهج للبحث فى العلوم فيقول متحدثًا عنه : «يشمل جدواه جميع العلوم العقلية منها الفقهية فإنا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لايباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه عياره ، بل فى مآخذ المقدمات فقط»[٤١]. ولم يبق هذا الحث على استعمال المنطق فى الفقه على المستوى النظرى فقط، بل إن الغزالى انتهى من ذلك إلى مرحلة التطبيق العملى، فألف كتبًا يبين فيها كيفية استعمال الطرائق المنطقية فى البحوث والمناظرات الفقهية ؛ ويقول فى هذا المعنى: لما كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه ، بل مقصورة عليه، حتى عدانا ذلك إلى أن صنفنا فى طرق المناظرة فيها : مآخذ الخلاف أولاً ، ولباب النظر ثانيًا ، تحصين المآخذ ثالثًا ، وكتاب المبادئ والغايات رابعًا، وهو الغاية القصوى فى البحث الجارى على منهاج فى ترتيبه وشروحه ، وإن فارقه فى مقدماته»[٤٢].

وكأنما قد توقع الغزالى أن عمله هذا ما زال فى حاجة إلى البيان بإجراء أمثلة محسوسة مزج فيها المسألة الفقهية المعنية بالقاعدة المنطقية المعينة وهو ما قد يدفع آخر الاعتراضات عن لايستسيغون مزج المنطق بالفقه ؛ فأورد هذا الاعتراض ورد عليه ، فقال بعد تقريره لأشكال القياس الحملى وأضرابه : «فإن قيل : فهل لكم فى تمثيل المقاييس الأربعة عشرة (المقصود بها الأضرب) أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء ؛ قلنا : نعم ، نفعل ذلك ونكتب

فوق كل مقدمة يحتاج لردها إلى الأول بعكس أو افتراض أنه يعكس أو بغرض ، ونكتب على الطرق أنه إلى أى قياس يرجع إن شاء الله تعالى، أمثلة الشكل الأول : كل مسكر خمر، وكل خمر حرام؛ فكل مسكر حرام ... »[٤٣].

وعلى هذا النسق راح فى تقريراته المنطقية خاصة فى «معيار العلم» يورد أمثلة فقهية بشكل واسع . يقول الغزالى : «رغبنا فى نورد فى منهاج الكلام فى هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وفائدته»[٤٤].

فهو يجعل المنطق معيارا للعلم ؛ بل إنه يريد إدخاله فى الدراسات الفقهية ، ولكن هذا لايعنى أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه تتفق تماما مع قواعد الاستدلال البرهانى؛ بل توضح الفرق بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى وهى كافية فى الفقه، وبين الاستدلالات المنطقية ذات الطابع اليقينى [٤٥].

ولكن الغزالى يشعر أن هناك من ينكرون عليه استعمال المنطق فى الأمور الفقهية ، وعدم جدوى العقليات فى المسائل الفقهية ؛ فيرد عليهم قائلا : «ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء ينكر انحرافنا عن العادات فى تفهم العقليات القطعية ، بالأمثلة الفقهية الظنية ، فلكيف من غلوانه فى طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها ، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفى بما هو الاعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنه ، فيستقر المجهول فى نفسه[٤٦].

ويرى الغزالى أن هذه هى الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق فى تلك العلوم الفقهية ، واتخاذه قانونا لها، وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول عن طريق المعلوم ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام، والفيلسوف بما لديه من فلسفة ... الخ .

ويرى «جولد تسيهر» (ت : ١٩٢٢م) أن الغزالى لم يكن يقصد النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابته ؛ إنما أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة لتنظيم البحوث الدينية، تنظيماً يقوم على منهج فى البحث المستقيم ، وأن يوصى بأتباعه[٤٧] .

ولكى يؤكد الغزالى أكثر على يقينه المنطق كطريق للاستدلال نراه يؤكد فى كتابه «معيار العلم» على استخدام الاستقراء المنطقى باعتباره طريقا من الطرق التى توصل إلى المعرفة الظنية ؛ وهى المطلوبة فى الفقه ، وهو يعرفه من الناحية المنطقية فيقول : «هو أن يتصفح

جزئيات كثيرة داخله تحت معنى كلى، حتى إذا وجدت حكمًا فى ترك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى به(٤٨).

ويضرب مثالاً لهذا الاستقراء فى الفقه فيقول : «الوتر لو كان فرضًا ، لما أدى على الراحلة، قلنا باستقراء جزئيات الغرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنازة والقضاء وغيرها »(٤٩).

ثم يرى الغزالى أن الاستقراء نوعان : استقراء كامل ؛ وهو يمثل معيار اليقين . واستقراء ناقص ، وهو يفيد الظن ، وهو ما يقبله فى الفقه ، وكلاهما يصلح أن يكون معياراً للعلم ؛ ويورد لنا مثالاً للاستقراء الناقص فى فقه الأحناف ، فيقول «الوقف لايلزم فى الحياة ، لأنه لو لزم لما اتبع الشرط الواقف ، فيقال له : لم قلت أن كل لازم فلايتبع شرط العاقد؟ فيقول : قد استقريت جزئيات التصرفات اللازمة من البيع والنكاح والعتق والخلع وغيرها ، ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد الذى لامناسبة فيه يلزمه هذا، بل إذا كثرت الأصول قوى الظن (٥٠)، وبهذا يصبح الاستقراء ناقصا ؛ حيث يقول الغزالى : «إن تصور الاستقراء عند الكمال أوجب تصور الاعتقاد الحاصل عند اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل ، بل رجح الظن أحد الاحتمالين ، والظن فى الفقه كاف »(٥١).

فالاستقراء الفقهى إذن عنصران : هما استقراء الجزئيات أولا، ثم ترجيح بعض تلك الجزئيات على الأخرى ، واستخلاص الحكم العام ينتجه هذا الترجيح .

وتبرز محاولة الغزالى الحقيقية لمزج المنطق بالفقه فى كتابه «محك النظر» حيث يشرح فيه «قياس الدلالة» ، وهو «قياس الإن» عند المنطقيين ، و«قياس العله» وهو «قياس اللم» ، يقول الغزالى: «أما قياس الدلالة فهو أن يكون الأمر المكرر فى المقدمتين معلولاً ومسببًا ، فإن العلة على المعلول يتلازمان ، وإن شئت قلت الموجب ، والموجب، فإن استدللت بالعلة والمعلول ، فقياسك قياس علة ، وإن استدللت بالمعلول على العلة ، فهو قياس دلالة ، ومثال قياس العلة فى الفقه ، الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى فى الفقه ، قولنا فى الزنا إنه لايوجب حرمة المصاهرة ، لأنه وطء لايوجب المحرمية ، وما لايوجب المحرمية لايوجب الحرمة ، وهذا لايوجب المحرمية . فإذن لايوجب الحرمة ، والمشترك فى المقدمتين المقرون بقولنا لأن المحرمية وهى ليست علة الحرمة ، ولا الحرمة علة لها ، بل هما نتيجتا علة واحدة ، وحصول إحدى النتيجتين يدل على الأخرى، بواسطة العلة، فإنها تلازم علتها ، والنتيجة الثانية أيضا

تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم لا محالة ، فإن ظهر أن المحرمية علة الحرمة لم يكن هذا صالحا ، لأن يكون مثالاً لغرضنا، ومثال قياس الدلالة من الفقه قولك : هذه عين نجسة ، فإذن لاتصح الصلاة معها وقياس الدلالة عكس قياس العلة وهو أن تقول هذه عين لاتصح الصلاة معها فإذن هي نجسه[٥٢].

ونلحظ في قياس العلة وقياس الدلالة أن الغزالي قد تأثر بأستاذه الجويني فيهما .

ثم يتكلم الغزالي بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية[٥٣]. ويلاحظ أن الغزالي يبدأ في وضع اصطلاحات جديدة في «محك النظر» . علاوة على ما وضعه من اصطلاحات في كتاب «المعيار» ، فيستدل كلمتي «التصور والتصديق» بكلمتي «معرفة وعلم» متابعًا في ذلك النحويين [٥٤]. ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال ، وهما تعبيران كلاميان، أو الأحكام ، وهو تعبير فقهي [٥٥].

ويعرض الغزالي أحيانا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول ، فيقول أنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرا . وعند المتكلمين صفة وموصوفًا ، وعند الفقهاء حكما ومحكومًا ، ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الفقهاء[٥٦].

كما يشير إلى أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين[٥٧].

ثم خطا الغزالي بالمنطق خطوة واسعة في طريق ربطه بالدراسات الفقهية وذلك في كتابه المتأخر «القسطاس المستقيم» ، وهذا الكتاب عبارة عن حوار بينه وبين أحد رجال التعليمية الباطنية الذي قال للغزالي : أراك تدعى كمال المعرفة ، فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ، أبميزان الرأي والقياس ، وذلك في غاية التعارض والالتباس ، ولأجله ثار الخلف بين الناس ، أم بميزان التعليم فيلزمك إتباع الإمام المعصوم ، وما أراك تحرص على طلبه ، فقلت : أما ميزان الرأى والقياس فحاشى الله أن اعتصم به، فإنه ميزان الشيطان ، ومن زعم من أصحابي أن ذلك المعرفة ، فأسأل الله تعالى أن يكفيني شره عن الدين. فإنه للدين صديق جاهل ، وهو شر من عدو عاقل . ولو رزق سعادة مذهب التعليم لتعلم أولا الجدال من القرآن الكريم؛ حيث قال تعالى : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »[٥٨]. وأعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضربت ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزو منها، كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمي[٥٩] .

وبعد حوار طويل بين الغزالي ورفيقه ؛ نجد الغزالي قد رفض ميزان الإمام المعصوم عند الباطنية . كما أنه لم يسلم بالرأي والقياس ميزانا للمعرفة ؛ ولذلك نرى رفيقه يسأله عن ميزان فى المعرفة فيرد عليه الغزالي قائلا بأنه : «القسطاس المستقيم الذى يظهر لى حقها وباطلها ، ومستقيها ومائلها، إتباعا لله تعالى، وتعليمًا من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق»[٦٠]؛ حيث قال الله تعالى : «وزنوا بالقسطاس المستقيم»[٦١].

ثم يشرح لرفيقه حقيقة القسطاس المستقيم ومحتواه ؛ وأنه يتمثل فى الموازين الخمس ، التى أنزلها الله فى كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووزن بها بميزان الله فقد اهتدى ، ومن ضل عنها إلى الرأى والقياس فقد ضل وتردى[٦٢].

ويستدل الغزالي على الميزان الذى هو القسطاس المستقيم، بآيات قرآنية عديدة ترد فيها لفظتا الميزان والقسطاس مثل قوله تعالى : «ووضع الميزان»[٦٣] وقوله وأقيموا الوزن بالقسط ولاتخسروا الميزان»[٦٤]. وقوله فى سورة الحديد: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[٦٥].

ويرى الغزالي أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته ، لتتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه ، كما تعلموا هم من ملائكته . فإن الله هو المعلم الأول ، والثانى جبريل ، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة إلا بهم»[٦٦].

وهكذا يؤول الغزالي الآيات التى ترد بها لفظه «الميزان» على نحو يجعلها دالة على ميزان المعرفة ، ومعيار العلم، وهو ميزان إلهى وضعه الله تعالى، ليقوم الناس بالقسط ويزنوا بها معارضهم .

ويبدأ الغزالي بتقسيم هذه الموازين إلى ثلاثة موازين رئيسية :

أولها : ميزان التعادل : وهو بدوره ينقسم إلى ميزان أكبر، وأوسط، وأصغر . وثانيهما : ميزان التلازم ، وهو المعروف فى المنطق اليونانى بالقياس الشرطى المتصل ، وثالثهما : ميزان التعاند ، وهو المعروف فى المنطق اليونانى بالقياس الشرطى المنفصل .

وأساس التقييد فى هذه الموازين ؛ أنها تعتمد فى مقدمتها على الأمور الحسية المشاهدة أو

الأمور المجربة أو خبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا دليل صدق المقدمات المأخوذة فى كل قياس ليتبعها بالضرورة صدق النتيجة المترتبة عليها (٦٧). ويمكن أن نفصل القول فى هذه الموازين على النحو التالى :

١- ميزان التعادل

أول هذه الموازين ، هو ميزان التعادل ، ينقسم كما ألمحنا سلفا إلى أكبر ، وأوسط ، وأصغر، وسمى بالتعادل لتساوى كفته وتعادلهما بين القائم المشترك وارتباطهما به من جانبيه.

ويصرح الغزالى بأن هذا الميزان : كان ميزانا لسيدنا ابراهيم ، حين حاجة (أو ناظره) الملك النمروذ فى ربه ، حيث قال تعالى فى كتابه العزيز : «ألم تر إلى الذى حآج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت . قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق ، فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر والله لايهدى القوم الظالمين»(٦٨). وباستقراء الأمثلة التى ذكرها لهذا الميزان نجد أن الغزالى يمثل له بقوله:

كل من يقدر على إطلاع الشمس يكون إلها

إلهى هو القادر على إطلاع الشمس

إذن إلهى هو الإله دونك(٦٩).

ودليل صدق هذا القياس معلوم بالمشاهدة : لأن خصمه عاجز عن إطلاع الشمس من المشرق؛ وهذا أمر محسوس ، وصدق القضية الأولى معلوم بالأتفاق والقياس بهذه الصورة لايتطرق إليه شك فى لزوم النتيجة عن المقدمات ، لا فى هذا المثال ولا فى غيره من المعارف الدنيوية ، لأن : «... هذا البرهان قد كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها ، بل لأنها حقيقة من الحقائق ؛ ومعنى من المعانى ، فنتأمل أنه لمّ لزمت منه هذه النتيجة ؟ ونأخذ ونجرده عن هذا المثال الخاص، حتى ننتفع به حيث أردنا (٧٠).

ففى مجال الفروع الفقهية نقول :

كل مسكر حرام

هذا مسكر

إذن .. هذا حرام

فالقضية الأولى نعلم صدقها من الشرع ، ونعلم صدق القضية الثانية من المشاهدة الحسية؛ لزوم النتيجة عن المقدمين معلوم بالحد الأوسط ، وهو العامل المشترك ، ومناط الحكم وعلته ، وبذلك يكون صدق النتيجة لازما عن مقدماتها.

أما الميزان الأوسط فيشرحه الغزالى مستدلا بالآية الكريمة : «وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رءا كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين» (٧١). وصورة القياس فى هذا الآية هكذا :

القمر يأفل

الإله يأفل

إذن .. القمر ليس بالإله

وأفول القمر معلوم بالمشاهدة الحسية، ومعلوم أن الإله ليس يأفل لأنه لايتغير ؛ لأن كل متغير حادث ، فثبت من هذين الأصلين أن القمر لايصلح أن يكون إلها ، وكعادة الغزالى، فإنه يجرد هذا الشكل من القياس عن صورته فى هذا المثال ، ويستخدمه فى أمثلة أخرى ، ليبين أنه صالح لأن توزن به ألوان مختلفة من المعارف الدينية معا. وهذا الميزان لايخرج عن الشكل الثانى فى قياس أرسطو؛ حيث يكون الحد الأوسط محمولا فى الكبرى والصغرى معا(٧٢).

والميزان الأصغر يمثل له الغزالى بالرد على المتشككين حين قالوا : «ما أنزل الله على بشر من شئ ، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس (٧٣).

صورة هذا القياس :

موسى بشر

موسى نزل عليه الوحى.

إذن .. بعض البشر ينزل عليه الوحى.

وبذلك تبطل دعوى المشركين ؛ بأن الوحى لاينزل على البشر ، وصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة الحسية، وصدق الثانية معلوم بإقرار المشركين واعترافهم ؛ وبذلك يظهر صدق النتيجة ، وهذا الميزان هو صورة للشكل الثالث فى قياس أرسطو، حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا فى الكبرى والصغرى معًا(٧٤).

٢- ميزان التلازم :

فيمثل له الغزالى بأمثلة القياس الشرطى المتصل من قياس أرسطو ويقول إنه استقاه من القرآن الكريم كذلك فى قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(٧٥). وقوله «لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً »(٧٦). وصورته:

أ- لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيل .

ومعلوم أنهم لم يبتغوا إليه سبيلا .

إذن .. ليس معه آلهة كما يقولون .

ب- لو كان للعالم إلهان لفسد العالم .

ولكن العالم ليس بفاسد

إذن .. ليس للعالم إلا إله واحد (٧٧).

ثم يستخدم الغزالى مبدأ النظر فى الصنعة وما فيها من آيات الحكمة والقدرة ؛ ليصف بها صانعًا معتمداً على قوله تعالى : «فأنظر إلى آثار رحمة ربك» وغيرها من الآيات القرآنية(٧٨).

٣- ميزان التعاقد

فيقول الغزالى أنه تعلمها من قوله تعالى : «قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله، وأنا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين»(٧٩).

وصورته أن يقال :

إنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين

لكنا لسنا فى ضلال .

إذن .. أنتم الضالون (٨٠).

ومعلوم أن هذا هو القياس الشرطى المنفصل الذى قاله به الرواقيون .

ولقد هاجم الفقهاء دعوة الغزالى فى أنه تعلم هذه الموازين من القرآن الكريم، فنجد ابن تيمية يقول : «وأعجب من ذلك أن الغزالى وضع كتابًا سماه القسطاس المستقيم. ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء ، وإنما تعلمه من ابن سينا ، وهو (أى ابن سينا) تعلمه من كتب أرسطو(٨١).

ولكى يتخلص الغزالى من هذا المأزق نجده يدفعه مسبقا بقوله : «إن القدماء قد أخذوا هذه الموازين من صحف إبراهيم وموسى »[٨٢]؛ وهو لم يدع السبق فى كشف هذه الموازين ، وإن كان هو صاحب السبق فى تسميتها بذلك واستخراجها من القرآن الكريم، وفى ذلك يذكر الغزالى : «أنه تعلمها من قوله تعالى ، حيث يقول : « أما هذه الأسامى فإنى ابتدعها وأما الموازين ، فإنى استخرجتها من القرآن الكريم ، لكن أهل هذه الموازين ، قد سبقت إلى استخراجها ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام وأسامى أخرى كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى[٨٣].

إن موضوعية الغزالى تلزمه هنا أن يشير إلى أرسطو وغيره ممن اهتدوا إلى استخراج هذه الموازين ، أو إن شئت فقل الأشكال القياسية ؛ وأنه ليس وحده صاحب الفضل فى الكشف عن هذه الموازين ، وأن أصلها موجود فى الكتب السماوية ، ويرجع الفضل إلى الغزالى فى استخراجها من القرآن الكريم بالذات، وهذا يدل على وثاقة هذه البراهين لدى الغزالى ، ومدى تمسكه بها فى مواجهة الرأى والتقليد .

ومن هنا يتضح لنا مدى أهمية المنطق عند الغزالى، ومدى المزج الذى أفاد منه من القرآن الكريم والفقه الإسلامى ، وهو أمر إن دل على شئ ، فإنما يدل على أن الغزالى يعد بحق أكبر أشعرى دعم وطور عملية مزج المنطق بالفقه بعد الجوينى وابن حزم .

ثالثًا : موقف الفقهاء من توجه الغزالى نحو المزج بين المنطق والفقه

إن الجهد الذى قام به الغزالى فى سبيل مزج المنطق بالفقه ؛ بقطع النظر عن قيمته الموضوعية ، وبقطع النظر عن مدى تناسق دعوته هذه مع موقفه العام من الفلسفة اليونانية الذى رفض فيه إلهياتها وجانب من طبيعياتها . فى حين أن المنطق مقدمة لهما فهو مشترك معهما فى الروح العامة التى تناقص فى عمومها الروح الإسلامية فى انبنائها على الإلحاد وميلها إلى التجرد ؛ بقطع النظر عن ذلك كله ، فقد كان له من النجاح فى إدخال المنطق إلى حظيرة العلوم الإسلامية ما جعل تاريخ هذا العلم فى الثقافة الإسلامية ينقسم إلى عهدين : عهد الرفض الذى بدأ به واستمر بعده ، فمنذ أواخر القرن الخامس الهجرى اتجه الكثير من مفكرى الإسلام على اختلاف تخصصاتهم إلى دراسة المنطق اليونانى ، وخلطوه بأصولهم وتكلموا فيه بما يطول ذكره[٨٤].

غير أن هذه الدعوة الغزالية إلى المنطق ؛ وإن حظيت بالقبول الذى يكاد يكون تاما عند بعض الفئات من المفكرين كالمتكلمين ، فإنها عند فئات أخرى كانت أقل حظًا كما يتجلى فى موقف الفقهاء .

وسوف أعرض هنا لموقف كل من فقهاء المشرق العربى وفقهاء المغرب، ليتضح لنا مدى توافق أو اختلاف هذين الموقفين وأيهما كان مؤيداً وأيهما كان معارضًا لتوجه الغزالى .

١- موقف فقهاء المشرق العربى :

ففى المشرق العربى ؛ نجد دعوة الغزالى قد أحدثت شقاقًا فى مواقف الفقهاء بخصوص المنطق ، ففريق بقى على موقف الرفض للمنطق ولكنه رفض أكثر حدّة وأشد شوكة وأقوى تركيزاً من الرفض الذى وقفه الإمام الشافعى من قبل . وكأنما هو رد فعل جاء فى قوة الفعل الذى قام به الغزالى .

وقد ابتدأ بجملة نقدية شديدة ضد الغزالى نفسه فى مجموع تفكيره ؛ وعلى الأخص من جهة المنطق والتصوف ، ثم إنجلى فيما يخص المنطق على مظهرين اثنين :

أ- المظهر الأول :

اتجه فيه الرفض إلى نقد خارجى ظهر فى شكل فتاوى بتحريم المنطق والاشتغال به وادخاله فى أى علم من العلوم الإسلامية ؛ وذلك باعتبار أنه يناقض الشريعة وأصولها ، ويؤدى إلى الخطأ فيها وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته عند «تقى الدين عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشهرزورى (٥٧٧-٦٤٣هـ) ؛ حينما أصدر فتواه الشهيرة بتحريم المنطق والاشتغال به وبالفلسفة تعلمًا وتعليمًا .

فتساءل : هل إباحة واستباحة الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا فى اثبات الأحكام الشرعية ، وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا ؟ .. وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها واقرائها والتصنيف فيها- فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره[٨٥].

وقد أجاب ابن الصلاح على هذا بأن : «المنطق مدخل الفلسفة- والفلسفة شر ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه أباحة الشرع ولا استباحة أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر ما يقتدى به [٨٦].

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال ، وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام فيقول : «إنها من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا وما يزعمه المنطقى بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقائع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن ؛ لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والرقائق علماؤها ؛ حيث لامنطق ولافلسفة ولا فلاسفة ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان[٨٧].

وكان من نتيجة هذه الفتوى تحريم النظر فى كتب أصول الفقه التى مزجت فيها الأصول بالمنطق مثل : «البرهان» للجوينى و«المستصفى» للغزالى وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة .

وهناك فتوى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات ؛ فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شئ من علم الكلام ولا من المنطق ، ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه : هل يحرم الاشتغال به أو يكره؟ وفى الواقع أن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبى من المسألة ؛ أى عدم إباحة دراسة كتب الأصول المزوجة بالمنطق الأرسطى. أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها [٨٨].

ويستطرد ابن الصلاح فيضمن فتواه بأن على ولى الأمر أن يخرج معلمى المنطق الأرسطى من المدارس ؛ وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا[٨٩].

تلك هى عناصر فتوى ابن الصلاح ، كان لها من الأثر البالغ فى العالم الإسلامى ؛ حيث أخذ بها كل من خاصموا المنطق والفلسفة بعد ذلك . ومن هؤلاء مثلا «طاش كبرى زاده» (ت:٩٦٢هـ) الذى يقول : «وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم ؛ حتى الحكمة المموهة التى اخترعها الفارابى وابن سينا ونقحها نصير الدين الطوسى ممدوحا ، هيهات هيهات .. إن ما خالف الشرع فهو مذموم ، ولاسيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام ، عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة وربما

استهجنوا من عدى عنها وعم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلام الشريعة عن مواضيعه(٩٠).

ومن آثار فتوى ابن الصلاح ما أصاب أحد كبار الأشاعرة وهو «الإمام سيف الدين الآمدى (ت :٦٣٧هـ) من جراء اتهامه بالفلسفة والمنطق ، فقد كان واسع الاطلاع فى العلوم الدينية والعلوم القديمة على السواء ؛ وقد نزل فى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية فيها ، ولكن شهرته بالاشتغال بالفلسفة والمنطق قد آذته كثيرا رغم أنه كان لايدخل شيئا من العلوم الفلسفية فى دراسته ؛ حين اتهم بأنه فاسد العقيدة يقول بالتعطيل ؛ ويذهب مذهب الفلاسفة ، وقد كتب بهذا محضر وقع عليه الكثيرون وأعلنوا استباحة دمه ، ولكنه فر إلى الشام وقام بالتدريس فى مدرسته بدمشق فاتُهم بمثل ما أتهم به فى القاهرة ، وعزل من منصبه(٩١).

ولقد حرم المنطق على المسلمين بعد فتوى ابن الصلاح ، ولكن اشتغال الغزالى به قد خفف من أحكام خصومه على المشتغلين به؛ فمن ذلك «عبد الوهاب السبكى» المتوفى سنة ٧٧١هـ ، الذى لم يحل المنطق كلية ، بل أتى برأى بين التحليل والتحريم ؛ حيث يقول : «والذى نقوله نحن أنه حرام على أنه لم ترسخ قواعد الشريعة فى قلبه ويمتلئ جوفه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته ويحفظ الكتاب العزيز ، وشيئا كثيراً جداً من حديث النبى صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيها مفتيًا مشاراً إليه من أهل مذهبه إذا وقعت حادثة فقهية ، أن ينظر فى الفلسفة ، وأما من وصل إلى هذا المقام ، فله النظر فيها للرد على أهلها ولكن بشرطين: أحدهما : أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لاتزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة. والثانى : أن لايمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام ؛ فلقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين وأدى الحال إلى طعن المشبهة وغيرهم من رعاع الخلق فى أصحابنا وما كان ذلك فى زماننا وقبله بيسير منذ نشأ «نصير الدين الطوسى» ومن تبعه لاحياهم الله. فإن قلت : فقد خاض حجة الإسلام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى فى علوم الفلسفة ورددوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهل لاتنكر عليهما ؟ قلت إن هذين إمامان جليلان ولم يخض واحد منهما فى هذه العلوم حتى صار قدوة فى الدين وضربت الأمثال بأسمهما فى معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة .. فمن وصل إلى مقامهما لايلام عليه النظر فى الكتب الفلسفية ، بل هو مثاب مأجور(٩٢).

وقد تواصل هذا الاتجاه النقدى حتى وصل إلى «جلال الدين السيوطى» (ت : ٩١١هـ) فألف كتابه الذى سماه «صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ». ويقول فى مقدمته «وقد رأيت أن أصف كتابًا مبسوطا فى تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعًا مانعًا وبالحق صادعًا[٩٣].

ومهما يكن من سداد هذه النظرة أو عدم سدادها فيظهر أن سببها كان نفسيًا إلى حد كبير؛ فإن هؤلاء قد تكون لهم حس مرهف بمنهج الفكر الإسلامى القائم على النظر إلى الواقع والانطلاق منه وذلك بما لهم من كثرة الممارسة للعلوم الشرعية ، فلما رأوا هذا المنطق ميالاً إلى التجريد تناقض مع ذلك الحس عندهم ، ولما رأوه على شئ من العلاقة بميتافيزيقيا اليونان قام ذلك لديهم مقام الدلالة على مخالفته للشرع ، فأصدروا تلك الفتاوى بتحريمه .

ب- المظهر الثانى

فقد اتجه فيه الرفض إلى نقد داخلى تناول المنطق ذاته ، وحلل مسائله وأوضح ما تنطوى عليه من الخطأ والقصور والمغالطات .

وقد بلغ هذا الاتجاه مداه عند الإمام «تقى الدين بن تيمية ت : ٧٢٨هـ) ، الذى درس المنطق دراسة مستفيضة ، وتفطن إلى مواطن الضعف فيه، فألف كتابًا فى نقده سمه «نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » أو «الرد على المنطقيين» وكتابا آخر سماه «نقض المنطق» ، وفى هذين الكتابين يبين ابن تيمية نقده للمنطق الأرسطى بقوله : «إعلم إنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه ؛ وقالوا لأن العلم : إما تصور وإما تصديق . فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس ؛ فنقول الكلام فى هذا يقع فى أربع مقامات : مقامان سالبين ، ومقامان موجبين . فالأولان فى قولهم : أن التصور لاينال إلا بالحد . والثانى: أن التصديق لاينال إلا بالقياس والآخران فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات ، وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[٩٤].

فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التى يسلكها غير المناطقة فى التوصل إلى التصور والتصديق ، والمقامان الموجبان يثبتان أن طريق المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن : «كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والإثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوا فيه»[٩٥].

ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات الأربع ؛ ولكن ابن تيمية لايلتزم ترتيبًا معينًا فى نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس - فمثلا فى نقده للمقام السالب للحد لايورد شيئا من آرائه الخاصة عن الحد كما يفهمه المسلمون ، بل يجعل هذا المقام نقداً هدامًا للحد الأرسطى. وفى المقام الموجب للحد يورد آراؤه هو عن الحد. ولكنه فى المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور الاستدلال القرآنى- ويفرد معظم المقام الموجب فى نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسطى .

وإلى جانب هذا الفريق الرافض للمنطق ، وجُد فريق آخر من الفقهاء ، كان أكثر موضوعية وتعمقًا . حيث رأوا فى دعوة الغزالى وجاهة ، وميزوا فى المنطق بين وجهة المنهجى الصرف، وبين وجهة الميتافيزيقى، فاعتبروه من الوجه الأول ليس فيه ما يخالف الشرع ، فاتجهوا إليه بالدراسة ، وأفردوه بالتأليف وأدخلوه فى بحوثهم الأصولية والفقهية ، وجعلوه لكتبهم فيها .

ففى الشام وبخاصة «دمشق» ظهر الإمام «سراج الدين الأرموى» (٥٩٤-٦٨٢هـ) «الفقيه الشافعى، فألف فى أصول الفقه التحصيل من المحصول وألف فى الفقه «شرح الوجيز للغزالى وألف فى المنطق «بيان الحق » و«مطالع الأنوار» و«المنهاج» [٩٦].

وفى مصر ظهر القاضى الشافعى «أفضل الدين محمد بن ناماور الخونجى» (٥٧٠-٦٤٦هـ) فألف فى المنطق «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» و«الموجز » و«الجمل»[٩٧]، كما ظهر بمصر أيضا «أبو عمرو وجمال الدين عثمان بن عمر بن الحاجب » (٥٧٠-٦٤٩هـ) الفقيه المالكى ، فألف فى الفقه «جامع الأمهات» وفى أصول الفقه «منتهى السول فى علمى الأصول والجدل» وقد قدم لهذا الأخير بمقدمة فى المنطق بسط فيها مسائل كلاً من قسمى التصور والتصديق[٩٨].

وظهر بعد ذلك بمصر أيضا «أبو عبد الله محمد بن سليمان الكافيجى » (٧٨٨-٨٧٩هـ) الذى انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر؛ فعمل على تخريج مسائل الفقه على قواعد المنطق مما كان سببًا فى نزاعات مع أصحاب النزعة الرافضة للمنطق؛ كما يروى ذلك تلميذه «جلال الدين السيوطى» إذ يقول : «وقد علم الناس ما كان يقع بين شيخنا المذكور فى الخطبه (يعنى الكافيجى) وبين فقهاء الحنفية من كثرة التنازع والاختلاف فى الفتاوى الفقهية- ونسبتهم إياه إلى أنها غير جارية على قوانين الفقه، وما ذلك إلا لكونه ؛ كان يخرجها على قواعد الاستدلال المنطقى»[٩٩].

٢- موقف فقهاء المغرب العربى :

أما فقهاء المغرب العربى ومعظمهم من أتباع المذهب المالكية؛ فقد كان موقفهم من توجه الغزالى موقفًا سلبيًا ؛ حيث يذكر بعض المؤرخين ، بأن كل العلوم عند الأندلسيين لها حظ كبير واعتناء إلا الفلسفة والمنطق والتنجيم ، فإن لهم حظ عظيم عند خواصهم ولايناظر بهم خوف العامة ، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلق عليه اسم زنديق وقيدت أنفاسه ؛ فإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة وأحرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله تقربا لقلوب العامة ، وكثيرا ما كان ملوكهم يأمرون بإحراق كتب الفلسفة والمنطق إن وجدت(١٠٠).

ويروى لنا «الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (ت : ٦٢٠هـ) » فى حديثه عن زهد العلماء بالأندلس فى صناعة المنطق إذ يقول : «فإنى رأيتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم لايحفل بها ولايلتفت إليها ؛ وزيادة إلى هذا أن أهل زماننا ينفرون ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة(١٠١).

لقد بلغت معاداة الفقهاد للمنطق إلى حد «أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق «بالمِفْعَلِ» تحرزًا من صولة الفقهاء حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشترى لابنه كتابًا فى المنطق فاشتراه خفية خوفًا منهم (١٠٢).

ولهذا السبب يذكر ابن طملوس أن الإمام الغزالى؛ حينما كتب فى المنطق لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ، ولكن تحت أسماء أخرى «كالمعيار» و«المحك» و«الميزان» ؛ وذلك لكى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له، فانتشرت كتبه فى الأرض على عكس الفارابى(١٠٣)؛ وذلك بعد جهد جهيد . فلقد قوبلت كتب الغزالى فى أواخر دولة المرابطين بالإعراض والتبرم ؛ حيث يقول «عبد الواحد المراكشى» (ت : ٦٤٧هـ) : «ولما دخلت كتب أبى حامد الغزالى رحمه الله بالمغرب، أمر أمير المسلمين على بن يوسف بإحراقها ، وهدد بالوعيد الشديد، من سفك الدماء ، واستئصال المال، إلى من وجد عنده شئ منها ، واشتد الأمر فى ذلك »(١٠٤)، ويقول أيضا ابن طملوس : «ولما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبى حامد الغزالى متفننه فقرعت أسماعهم (أى أهل الأندلس) ، بأشياء لم يألفوها ولاعرفوها ، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولامحاورتهم. قبعت عن قبوله أذهانهم ، ونفرت عنه نفوسهم ، وقالوا إن كان فى الدنيا كفر وزندقة ، فهذا الذى فى كتب الغزالى(١٠٥).

ولكن هذا النفور يظهر أنه ناشئ بالدرجة الأولى عما آل إليه أمر الغزالى من النزعة الصوفية تلك التى بدت غريبة كل الغرابة عن أذهان أهل المغرب فى ذلك العهد .

إلا أن الأقدار قد شاءت أن يدرس على الغزالى اثنان من المغاربة الأندلسيين : أصبحا من ألمع الرجال فى ذلك العصر ؛ وانتهت إلى أحدهما رئاسة العلم بما فيه الفقه بالمغرب ، ووضع الثانى مذهبا إصلاحيا سياسيا ، كان أساسا لقيام دولة من أعظم ما عرف المغرب ؛ بل بلاد الإسلام ، وقد تأثر الرجلان بتفكير الغزالى وبعلمه ، وعمل كل بطرقه على نشر ذلك وتدعيمه بالمغرب[١٠٦].

أما أول الرجلين فهو «أبو بكر بن عبدالله بن العربى » (٤٦٨-٥٤٣هـ) الفقيه المالكى الأشعرى ؛ فقد إلتقى بالغزالى فى رحلته العلمية إلى المشرق العربى، وتتلمذ عليه ولازمه مدة ودرس عليه بعض كتابه . وقد ذكر هو نفسه ذلك إذ قال : «قرأت عليه جملة من بعض كتبه وسمعت كتابه الذى سماه بالإحياء لعلوم الدين»[١٠٧].

ومن المؤكد أن يكون من بين تلك الكتب بعض كتب الغزالى المنطقية؛ وذلك لأننا نجده يتكلم فيها بكلام من خبرها وعرف محتواها ، إذ يقول : «وأبدع (أى الغزالى) فى استخراج الأدلة من القرآن على رسم الترتيب فى الوزن الذى شرطوه على قوانين خمسة ، بديعة فى كتاب سماه (القسطاس المستقيم) ما شاء، وأخذ فى «معيار العلم» عليهم طريق المنطق ، فرتبه بالأمثلة الفقهية والكلامية ، حتى نحا فيه رسم الفلاسفة ؛ ولم يترك لهم مثالا ولا ممثلاً، وأخرجه خالصًا عن دسائسهم»[١٠٨] ؛ ثم إن الإمام ابن العربى، لما عاد إلى الأندلس من رحلته جلب معه كتبا للغزالى وكان من بينها كتبه المنطقية «كمحك النظر» و«معيار العلم».
وأما ثانى الرجلين فهو «محمد بن عبدالله بن تومرت (٤٧٤هـ- ٥٢٤هـ) الذى ارتحل إلى المشرق العربى لطلب العلم ودرس بمكة وبغداد ودمشق والاسكندرية [١٠٩]. وقد قابل الغزالى وأخذ عنه المذهب الأشعرى[١١٠].

وقد أشار ابن خلدون إلى مكانة ابن تومرت فقال : «كان إمام من أئمة العلم، ذا ملكة راسخة وقوة على النظر والجدل ؛ بحيث يضاهى كبار الشخصيات العلمية البارزة والتى ظهرت فى المشرق لعهده من أصحاب المقالات والمدارس فى علمى الأصول والكلام ، فضلاً عن تضلعه فى الفقه والحديث »[١١١].

ويشير ابن خلدون إلى تأثر ابن تومرت بالمدرسة الأشعرية فكراً ومنهجًا ، فيقول بأنه «لقى بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة (يقصد الغزالى وأبو بكر الطرطوشى وأبو العباس الجرجانى وأبو بكر الشاشى وغيرهم من فقهاء المدرسة النظامية فى ذلك الوقت) ، وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم فى الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية الدامغة فى صدور أهل البدعة؛ وأنه ذهب إلى رأيهم فى تأويل المتشابه من الآيات والأحاديث ، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم فى التأويل والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف فى ترك التأويل وإقرار المتشابهات ؛ كما جاءت فطعن على أهل المغرب ذلك، وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية فى كافة العقائد ، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم ؛ وألف فى العقائد على رأيهم مثل «المرشدة فى التوحيد»(١١٢).

ويقطع النظر عن لقاء ابن تومرت بالغزالى ، وأخذه عنه ، كما أثبته بعض المؤرخين ونفاه بعض المستشرقين مثل «رينه باسيه» (Rene Basset) (١١٣)، أو عدم لقائه به ، فإنه قد تأثر أيما تأثر بفكر الغزالى وتشبع بأفكاره الإصلاحية؛ فبالإضافة إلى تأثره بفكرة الرجوع إلى الأصول الإسلامية ، والتلطيف من محدودية الأحكام الفقهية وجمودها ؛ فإنه قد تأثر بالنزعة العقلية المنطقية التى كانت لدى الغزالى .

يظهر ذلك من الأهمية التى أعطاها للقياس العقلى بإزاء القياس الشرعى إذ يقول : «لافرق بين القياس العقلى والقياس الشرعى فى الإطراد إذا حقق معناه؛ فإن القياس العقلى هو المساواة فيما يجب ويستحيل والقياس الشرعى هو المساواة فى الوجوب أو التحليل والتحريم»(١١٤).

كما يظهر أيضا فى نقده لبعض الطرق الاستدلالية التى كان يستعملها المتكلمون والأصوليون قبل أخذهم بالمنطق اليونانى ؛ إذ يقول : «بطل قياس الغائب على الشاهد، إذ لاجامع بينهما ؛ لأن كل واحد منهما مضاد للآخر لأن ذا يفعل وذا لايفعل ، وذا قديم ذا محدث ، وذا مفتقر وذا غنى ؛ فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا ؛ لأن القياس ، إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه ، والبارئ سبحانه ليس له مثيل ولاشبه ، فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد(١١٥).

وقد استجمع ابن تومرت فى سبيل الاستدلال على فساد قياس الغائب على الشاهد مجموعة من الأدلة ركزها على نفى أن يكون الصحابة رضوان الله عليهم استعملوا هذا النمط فى الاستنباط ، وعلى بيان الأخطاء الكثيرة التى وقع فيها الذين استعملوه من الفقهاء(١١٦).

ثم إنّ ابن تومرت عمل على إفشاء آراء الغزالى؛ وندب الناس إلى قراءة كتبه ودراستها والعمل بها [١١٧].

يتضح لنا مما سبق أن ابن تومرت ومن قبله ابن العربى؛ لم يقم كل منهما مباشرة بإدخال المنطق فى الدراسات الفقهية ؛ بل كان ابن العربى يرى وجوب التحرى فى ذلك ، لأنه إذا ما أسند إلى غير كفء باء الضرر الكبير ؛ وقد كان يوصى بذلك إلى تلاميذه إذ يقول لهم : «الذى آراه لكم على الإطلاق أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية ، وعلى العبارات الإسلامية ، والأدلة القرآنية ، فإن أبا حامد (الغزالى) وغيره ، وإن لبس للحال معهم (أى الفلاسفة) لبُسوها (باستعمال المنطق) وأخذ نعيمها ورفض بؤسها .. فليس كل قلب يحتمله.. فهو وإن كان سبيلا للعلم ولكنه مشحون بالغُرُر[١١٨] . أما أن الرجل إذا وجد من نفسه منه أو تفرس فيه الشيخ المعلم له ذلك ، فلابد من توقيفه على مأخذ الأدلة[١١٩].

كما أن ابن تومرت كان مصروفًا عن ذلك إلى وضع الأسس الإصلاحية العامة لقيام دولة الموحدين؛ ولكنهما قد مهدا الطريق تمهيدا إلى ذلك بما قد أفشيا عموما من أفكار الغزالى، وكتبه وبما قد زكياه ودعوا إلى دراسته واحترامه وتبجيله . ولما كان ابن العربى شديد الأثر فى جيل الفقهاء والعلماء من تلاميذه ؛ ولما كان ابن تومرت ، صاحب سلطة روحية قامت عليها دولة الموحدين بأكملها : فإن «الغزالى » قد بدأ يكبر فى عيون أهل المغرب، واختفى ما كان عساه أن يشكل شقا لمعارضته بشدة ؛ كما حدث بالمشرق ؛ بل قد راجت كتبه ، وأخذ الناس فى قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذى لم يروا مثله قط فى تأليف ، ولم يبق فى هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالى [١٢٠].

ومن بين تلك الكتب كتبه فى المنطق ، ويظهر أن كتب المنطق قبها لم تصل المغرب إلا نادرا، كما يفهم من كلام «ابن طملوس» حيث يقول : «فلما أردت مطالعتها (أى كتب المنطق) لم يكن بيدى قبلها كتاب أنظر فيها ، غير أنى عندما تصفحت كتب أبى حامد رأيت من تلويحاته وإشارته ، التى تكاد أن تكون تصريحا أن له فيها تأليف ، فأطلعت على هذه الكتب المذكورة من كتب أبى حامد[١٢١].

بعد هذه التهيئة النفسية والذهنية لتقبل المنطق وإدخاله فى الدراسات الفقهية التى استغرقت ما يقارب القرن ؛ أصبح المنطق أحد العلوم التى تؤخذ من المشرق ؛ حينما يرتحل أهل المغرب إليه لأجل الدراسة ، وأصبح الفقهاء يدرسونه كسائر العلوم التى يدرسونها ؛ وربما

تكون البادرة الأولى البارزة فى ذلك ما تمثل فى «أبى الوليد بن رشد» (٥٢٠هـ- ٥٩٥هـ) الفقيه الفيلسوف الذى كان خصيما للغزالى والأشاعرة فى أشياء كثيرة[١٢٢] ، سوى الأخذ بالمنطق واستعماله ، فألف فيه كتابه «الضرورى» ، كما ألف فى الفقه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»[١٢٣].

ودخل المنطق بعد ذلك ، ضمن تقاليد الرواية بالانتقال من جيل إلى جيل بطريق التدريس بجامعتى المغرب المعمورتين على الأخص : الزيتونة بتونس والقرويين بفاس[١٢٤].

ويظهر أن دراسة المنطق بعد ابن رشد ؛ قد دخلت إلى تونس انطلاقا من مصر حوالى منتصف القرن السابع ، فقد رجع «أبو القاسم بن زيتون» (ت ٦٩١هـ) بعد أخذه العلم من مصر إلى تونس وانتصب للتدريس فيها. ومن بين الذين أخذوا عنه العلم عمومًا ، والمنطق خصوصًا «محمد بن يحيى بن عمر بن الحباب» (ت : ٧٤١هـ) ، الذى أصبح إمامًا بارعًا فى الفقه والأصول والمنطق.

وعن ابن الحباب أخذ المنطق الفقيه المالكى : «أبو عبدالله محمد بن محمد بن عرفه الورغمى» (٧١٦-٨٠٣هـ) . كما قد انتقل المنطق إلى الجزائر بطريق «عبد الرحمن بن محمد بن الإمام» (ت: ٧٤٣هـ) ، وأخيه عيسى وعن طريق «أبى على ناصر الدين المشدالى» ، وتوالى فى تلاميذهم[١٢٥]. حتى وصل الفقيه العالم «عبد الرحمن بن محمد الأخضرى (٩١٨-٩٨٣هـ) فألف فيه منظومته الشهيرة التى سماها «السُلم ، ثم شرحها فى «سرح السلم» الذى أصبح معتمداً فى هذا الفن لأهل المغرب وكثير من أهل المشرق[١٢٦].

رابعا : مشروعية العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها عند الإمام فخر الدين الرازى

رأينا فيما سبق ؛ كيف حاول الإمام الغزالى مزج المنطق بالفقه، وكيف تأثر فى ذلك بأستاذه الإمام الجوينى ، ثم رأينا كيف وقف الفقهاء من عملية مزج المنطق بالفقه عند الغزالى موقفين : موقف الرفض ويمثله بعض الفقهاء أمثال ابن الصلاح الشهرزورى وطاش كبرى زاده والسيوطى وابن تيمية . ثم موقف القبول ويمثله كثير من المتكلمين والفقهاء والأشاعرة وبخاصة أبوبكر بن العربى وابن تومرت ، ورأينا كيف كان هؤلاء أكثر موضوعية وتعمقا ؛ حيث رأوا فى دعوة الغزالى وجاهه ؛ وذلك حين ميزوا فى المنطق بين وجهه المنهجى الصرف وبين وجهه الميتافزيقى فاعتبروه من الوجه الأول ليس فيه ما يخالف الشرع، بل ربما أعان على

خدمة العلوم الشرعية ، فاتجهوا إليه بالدراسة وأفردوه بالتأليف ، وأدخلوه فى بحوثهم الفقهية والأصولية .

وكان من هؤلاء أيضا الإمام فخر الدين الرازى (ت : ٦٠٦هـ) الذى كان من كبار الأشاعرة المبرزين فى الفقه الشافعى والمنطق معا ؛ بحيث يمثل موضوعا صالحا لأن يلتمس فيه وجه العلاقة بين الفقه الشافعى وبين المنطق .

ويمكن أن يتجه جهدنا نحو مشروعية العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها عند الإمام فخر الدين الرازى إلى ناحيتين:

الأولى : دراسة فخر الدين الرازى للمنطق ذاته كعلم ، وتأليفه فيه ونظرته إليه.

الثانية : أثر المنطق فى تفكيره عامة ، وتفكيره الفقهى على الأخص .

١- الثقافة المنطقية لفخر الدين الرازى

من حيث صلة فخر الدين الرازى بالمنطق كعلم نظرى تقدم أنه درسه على كتب ابن سينا المنطقية دراسة مستفيضة . ويبدو أنه تمكن من قواعده وتبين خفاياه بما لقح من محصوله النظرى فيه بتطبيقات عملية أثناء دراسته على كتب مشايخه من الأشاعرة ؛ وبخاصة الإمام أبو حامد الغزالى فى «معيار العلم» و«محك النظر» و«مقدمة المستصفى» .. تلك التى امتزج فيها المنطق بالفقه .

ولما انتصب الرازى للتدريس بعد ذلك ، ألف فى المنطق كتبا تدل على تمرسه به، وامتلاكه لقواعده [١٢٧]، وقد قرر فيها مسائل على طريقة المختصرات التى آل إليها التأليف فى هذه العلوم فى ذلك العهد ، فابتدأه كعادة المناطقة بقسم التصور ، فقرر مبحث الألفاظ من حيث الدلالة وأنواعها ، ثم المعانى المفردة ثم الجزئى والكلى، ثم التعريفات وأنواعها ثم انتقل إلى قسم التصديق فبحث القضية وأنواعها [١٢٨].

وقد عرض ذلك كله فى أسلوب واضح ومنهج متميز ، حيث توخى فيه إيراد أقوال المناطقة والفلاسفة المسلمين ، وبخاصة ابن سينا. وفى هذا يقول نيقولا ريتشر «كان الإمام فخر الدين الرازى منظمًا هامًا للمنطق ، كما كان أول منطقى عربى لايعتمد فى أعماله على ترجمات الأعمال المنطقية اليونانية أو الشروح التى اضطلع بها الفلاسفة العرب على هذه الأعمال (مثل جملة من سبقوه من الكندى حتى ابن رشد) ، بل اعتمد بوجه خاص على الرسائل العربية

المحلية ، وخاصة تلك التى كتبها ابن سينا ، وهى التى كانت بالطبع معتمدة على المنطق اليونانى آنذاك[١٢٩].

وتجدر الإشارة إلى أننا نلمس فى كتابات فخر الدين الرازى المنطقية النزعة النقدية المشحونة بالاعتراضات المنطقية ، كما نلمس أيضا فى هذه الكتابات أسلوبه الوجيز وسهولة العبارة مثال ذلك ما نراه فى الجزء المنطقى الذى عرضه الرازى فى كتابه المباحث المشرقية[١٣٠]، وهذا الجزء إن دل على شئ ، فإنما يدل على تمكن الرازى من المنطق وامتلاكه لناصيته ، ولكن من المهم أن نلاحظ أن الرازى لم يكن من الذين ملك المنطق عليهم نفوسهم . وإنما نظر إليه لعلم دعت الحاجة الظرفيه إلى تعلمه وتعليمه على ما فيه من الصحة والخطأ . وهذا المعنى نستروحه من كتاباته المنطقية وذلك فى أمرين :

أحدهما : أن تأليفه فى المنطق لم يكن ناشئا عن رغبة فى ذات التأليف فيه ولكن لحاجة عملية تتمثل فيما يلاقيه تلاميذه من صعوبة فى تفهم النصوص الفقهية وغيرها مما داخله المنطق دون أن يكون بين أيديهم مصدر يقرب لهم قواعده فيعينهم على فهم تلك النصوص .

والثانى : أنه ما كان ينظر إلى هذا العلم ، كما وصله على أنه صحيح كله، وحق كله فينبغى تلقيه بالتزكية والقبول المطلقين ، بل لقد نظر إليه نظرة المحترز الناقد الذى يلاحظ الضعيف فيرده ، والقوى فيأخذ به، ويظهر هذا فى المقدمة التى كتبها لشرح منطق عيون الحكمة لابن سينا ؛ حيث قال : «واكتفيت بالكلام القوى والبحث السوى والنهج الواضح والطريق اللائح وصنت القلم عن فتح باب المساهلات والمشاغبات ؛ بل كان ما غلب على ظنى صحته قررته بمقدار ما قدرت[١٣١].

وقد تجلى هذا المعنى عمليًا فيما كان يورده من الاعتراضات والانتقادات .

وإذا كان الإمام فخر الدين الرازى قد خَبُر المنطق وعلمْه، وألف فيه- فإن السؤال الذى يفرض نفسه هو : هل كان له تأثير فى إنتاجه الفكرى، وفى تقريراته وتخريجاته الفقهية على الأخص ؛ وإلى أى حد بلغ ذلك إن كان؟

والإجابة عن ذلك تنقلنا إلى :

٢- أثر المنطق فى فقه الإمام فخر الدين الرازى :

ينبغى بادئ ذى بدء أن نشير إلى أن التأثر بالمنطق فى الفكر يكون على مستويين : مستوى تقرير معانى الأشياء ، كما هى متصورة فى الذهن بحيث تحصل صورتها فى ذهن آخر، ومستوى استخراج الحقائق المجهولة ، فتصبح معلومة بتوليدها من معلومات سابقة ، وهو يؤدى إلى التصديق(١٣٢).

وعلى هذين المستويين سنحاول أن نتبين تأثر فقه فخر الدين الرازى بالمنطق ، وقبل أن نتناول الناحية الفقهية من تفكيره نشير إلى أنه من المتأخرين الذين نهجوا المنهج المنطقى فى تقريراتهم الفقهية ويظهر لنا ذلك فى مقامين : -

المقام الأول : استخدام المنطق فى التقرير الفقهى

يمكن أن نبحث فى فقه الرازى ؛ من حيث صلته بالمنطق فى ذلك المستويين الانفى الذكر ، فعلى المستوى التصورى للمصطلاحات الفقهية ؛ من حيث تعريفها وبيان حقائقها . ويمكن أن نلتمس تلك الصلة فى كتابين . أحدهما : المحصول فى علم أصول الفقه . والثانى : مفاتيح الغيب ، والمعروف باسم التفسير الكبير .

وفى هذين الكتابين ؛ نجد الرازى يعمد فى رأس كل مسألة أصولية أو فى تفسير كل آية من آيات القرآن الكريم إلى التعريف المقصود منها ، وإذا اتجهنا إلى التعاريف ذاتها لنتأكد من هذا المعنى بدراسة بنيتها ، فأول ما نلاحظه أن فخر الدين الرازى يحرص فى الغالب على أن يراعى مقولة المعرف ، فيصدر التعريف بلفظ يناسب تلك المقولة ، ويدل عليها . مثال ذلك تعريف الرازى للأحكام الشرعية؛ حيث يقول موضحا اتفاقه مع أصحابه من الأشاعرة بأنه : «قال أصحابنا أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير . أما الاقتضاء فإنه يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم ، إما مع الجزم ، أو مع جواز الترك ، فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه . أما الواجب فنجده ما يذم تاركه شرعا . وإما راجعٌ على تركه فى نظر الشرع ، ويكون تركه جائزا . وأما المكروه فهو ما نهى عنه تنزيه . وهو الذى أشعر فاعله بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن على فعله عقاب (١٣٣). فإذا ما كان المعرف مثلا من مقولة الكيف أو النسبة صدر التعريف بمثل عبارة «صفة حكمية» ، كما عرف الصوم بأنه «صفة حكمية تدعو إلى الإمساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية (١٣٤)؛ وكما عرف أيضا النكاح بأنه «صفة حكمية تعنى

الضم، ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا »[١٣٥]. وكما عرف الطلاق : «بأنه صفة حكمية بمعنى اليمين على ترك الوطء»[١٣٦].

أما إذا كان المعرَّف من مقولة الفعل ، صدره يمثل عبارة «صفة فعل» كما عرف الحلال والحرام فى بعض المسائل الفقهية الخاصة بالنكاح بقوله : «إن حل الوطء فى المنكوحة ، وحرمته فى الأجنبية صفة فعل العبد، ولهذا يقال هذا الوطء حلال أو حرام . قلنا : لانسلم ، فإن عندنا لامعنى لكون الفعل حلالا إلا مجرد كونه مقولا فيه : رفعت الحرج عن فاعله ، ولامعنى لكونه حراما، إلا كونه مقولا فيه : لو فعلته لعاقبتك ، فحكم الله تعالى هو : قوله، والفعل متعلق القول ، وليس لمتعلق القول من القول صفة ، وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوته ، بكونه مذكورا ، ومخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص»[١٣٧].

وكما عرف أيضا «الحج» بقوله «اسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ، ومنها هيئات . فالأركان مالايحصل التحلل حتى يأتى به، والأبعاض هى الواجبات التى إذا شئ يجبر بالذم ، والهيئات مالايجب الذم على تركها. والأركان عندنا خمسة : الإحرام والوقوف والطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة ، وفى حلق الرأس أو تقصيره ، وأما الابعاض فهى الإحرام من الميقات ، والمقام بعرفة إلى الغروب والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر ورمى جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشويق ورمى أيامها »[١٣٨].

ثم أننا كثيراً ما نجد فخر الدين الرازى يشير فى التعريف ، إلى أنه من باب الجنس والنوع، ويبدو ذلك واضحا فى تقسيمه للمحكم والمتشابه ، حيث يقول : المحكم هو جنس لنوعين : النص والظاهر . أما «المتشابه» فهو «جنس لنوعين المجمل والمؤول»[١٣٩].

وقد يعقد الرازى المناظرة لإثبات إمكان تعريف ما ادعى أنه لايمكن أن يعرف كما ناظر الفقيه «الرضى النيسابورى»[١٤٠] فى ادعائه أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش ؛ دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع بقوله : «إن تطبيق هذه القضية أى التفرقة بين الجنس والفصل على محل النزاع ؛ يعنى أن لفظ البيع بأزيد بثمن المثل، والبيع بالنقد والبيع بالقرض ، والبيع بالغبن اليسير والبيع بالغبن الفاحش ... الخ. فلفظ البيع بالغبن الفاحش فصل يميز نوعا من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى، ولفظ البيع جنس مشترك بين الأنواع جميعا . وعلى ذلك ؛ فإن لفظ البيع تقع به المباينة ، وما يقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة ؛ أى أن لفظ البيع أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش ،

ولايستلزم البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش ، وإلا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة. أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيوانا كان إنسانا .. وهذا واضح . ومن ثمة فإن التوكيل بالبيع المطلق لايتناول التوكيل بالغبن الفاحش (١٤١).

يتضح لنا مما سبق أن الإمام فخر الدين الرازى كان على هذا المستوى التصورى قد تأثر فى تقريره أنه لتصوراته للحقائق الفقهية بالمنطق ؛ من حيث قد جرى على قواعده فى تحرير الرسوم والحدود.

ونريد الآن أن نتساءل ، هل كان كذلك على مستوى الاستنباطات الفقهية ومعالجة القضايا والأقيسة ؟ والإجابة عن ذلك تنقلنا إلى المقام التالى.

المقام الثانى : استخدامه المنطق فى الاستنباط الفقهى.

فى كتاب «المحصول» فى علم أصول الفقه ، نعثر على الكثير من الاستعمالات المنطقية مما هو راجع إلى القضايا والأقيسة ، وتتردد هذه الاستعمالات بين صور كثيرة نذكر منها الصورة الآتية (١٤٢):

١- توضيح العلاقة بين الأمور الفقهية ، كبيان المنافاه والتلازم بين أمرين ؛ من حيث يكون لذلك مدخل فى حكم فقهى ، ونورد لذلك المثالين التاليين :

المثال الأول : بيان منافاة الصلاة على الكافر إذا مات ، ومنافاة قضاء ما فاته من الصلاة فى زمن الكفر إذا أسلم ، ويعرض الرازى هذه القضية فى أمرين أحدهما : أنه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت عليه، إما حال الكفر أو بعده، والثانى: باطل لإجماعنا على الكافر إذا أسلم ، فإنه لايؤمر بقضاء ما فاته من الصلاة فى زمان الكفر .

وثانيهما : لو وجبت هذه العبادات على الكافر لوجب عليه قضاؤها ، كما هو حق المسلم، والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات ، ولما لم يكن الأمر كذلك، علمنا أنها غير واجبة عليه .

المثال الثانى : بيان اللزوم فى تفسير قوله تعالى : «قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض وما تغنى الآيات ، والنذر عن قوم لايؤمنون »(١٤٣). وفى تفسير قوله تعالى أيضا «أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق(١٤٤) فهو يرى أن تحصيل التصورات غير مقدور ، وإذا لم تكن التصورات مقدورة ، لم تكن القضايا الضرورية

مقدورة ، وإذا لم تكن القضايا الضرورية مقدورة : لم تكن القضايا النظرية مقدورة ، وإذا لم تكن هذه الأشياء مقدورة لم يكن الفكر والنظر مقدورا . وإنما قلنا : إن التصورات غير مقدورة لأن القادر إذا أراد تحصيلها : فإما أن يحصلها حال ما تكون التصورات خاطره بباله ، أو حال ما لاتكون بباله . فتلك التصورات حاصلة ، فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل ، وهو محال ، وإن كانت غير خاطرة بباله كان الذهن غافلا عنه ، ومتى كان الذهن غافلا عنه : استحال عن القادر أن يحاول تحصيله والعلم بذلك ضروري(١٤٥).

٢- ضبط اعتراضات واردة فعلاً أو متوقع إيرادها على أحكام فقهية مقررة من قضايا منطقية ، ثم بيان فساد تلك القضايا ، لإبطال الاعتراضات . وبالتالي لإثبات صحة تلك الأحكام المعترض عليها، وهذه الصورة تتردد كثيرا، ولعلها أكثر الصور ترددا عند الإمام فخر الدين الرازي، ونذكر فيها الأمثلة التالية :

المثال الأول : في تفسير قوله تعالى : «فمن شهد منكم الشهر فليصمه»(١٤٦) ، أورد الرازي رأيًا لبعض الفقهاء ، وقد ذكر الرازي هذا الرأي في عدة وجوه أحدهما : قوله تعالى : «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» أوجب الصوم على كل من شهد الشهر ، وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم الصوم. وثانيهما أنه ينوي قضاء رمضان ويسمى قضاء، وذلك يدل على أنه يحكي وجوبًا سابقًا . وثالثها : أنه لايزيد عليه ولاينقص عنه ، فوجب أن يكون بدلاً عنه كغرامات المتلفات.

ولقد أراد الرازي أن يبطل هذا الرأي باثبات أن ما ذكره هؤلاء الفقهاء استدلال بالظواهر والأقيسة على مخالفة ضرورة العقل ، وذلك لأن المتصور في الوجوب و المنع من الترك ، فعند عدم المنع من الترك لو حاولنا إثبات المنع من الترك : لكنا قد تمسكنا بالظواهر والأقيسة في إثبات الجمع بين النقيض ، وذلك لايقوله عاقل ، وينتهي بقوله ما يلي إن فسرتم الوجوب بشئ آخر فذلك كلام آخر(١٤٧).

المثال الثاني : ونتلمسه في تفسير الرازي لقوله تعالى : «لم تحرم ما أحل الله لك .. إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم »(١٤٨). ذكر الرازي أن قوله تعالى «لم تحرم ما أحل الله لك» لايدل على أنه إذا حُرم فماذا حكمه ، ثم إن دل ، فإنما يدل على مذهب الإمام مسروق رضي الله عنه ، وأما قوله تعالى: «قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » فيقول الرازي : ليس في الآية إلا أنه عليه الصلاة والسلام ، حرم ما أحل الله له، فيجوز أن يكون في حرمة بلفظ

اليمين: بأن كان قد حلف بأنه لايقرب مارية (وهى زوجة النبى صلى الله عليه وسلم) ، بل هذا أولى ، لأن اليمين هو القسم بالله . ولاشبهة فى أن قوله : «أنت على حرام» ليس قسما بالله اليمين هو القسم بالله . ولاشبهة فى أن قوله : «أنت على حرام ليس قسما بالله ، فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها على حكم هذه المسألة، وأيضا فلو نزلت هذه الآية بسبب قوله لمارية «أنت علىّ حرام» لكان ذلك نصا فى الباب ، وذلك يمنع من ذهاب كل واحد منهم فى هذه المسألة إلى قول آخر لما بينا أن شدة إنكارهم على من خالف نصوصه يمنع منه(١٤٩).

المثال الثالث : فى تفسير تعالى : «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »(١٥٠) أورد الرازى حجج بعض المتكلمين والفقهاء الذين أنكروا النسخ فيقول : «احتج منكرو النسخ عقلا بأن الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا ، فإن كان حسنًا ، كان النهى عنه نهيًا عن الحسن ، وإن كان قبيحًا كان الأمر به أمراً بالقبيح . وعلى كلا التقديرين يلزم إما الجهل وإما السفه . واحتج المنكرون شرعا بوجهين :

الأول : هو أن الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام ، فاللفظ الدال عليه، إما أن يقال: إنه دل على دوام شرعه ، أو ما دل عليه . فإن كان الأول : فأما أن يكون قد ضم الله تعالى إليه ما يدل على أنه سينسخه ، أو لم يضم إليه، فإن كان الأول ، فهو باطل من وجهين: الأول: أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لايدوم جمع بين كلامين متناقضين، وأنه عبث وسفه . والثانى : أن يكون على هذا التقدير قد بيّن الله تعالى لموسى عليه السلام أن شرعه سيصير منسوخًا ، فإذا نقل شرعه : وجب أن ينقل هذه الكيفية . أما أولا : فلأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية : جاز فى شرعنا أيضا ذلك : وحينئذ لايكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ ، وأما ثانيا : فلأن ذلك من الوقائع العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها ، وما كان كذلك وجب اشتهاره ، وإلا: فلعل القرآن عورض ، ولم يُنْقَل ، وإذا ثبت وجوب نقل هذه الكيفية بالتواتر وجب أن يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم بأصل الشرع، حتى يكون علمنا بأن موسى عليه السلام نص: على أن شرعه سيصير منسوخًا كعلمنا بأصل شرعه، ولو كان كذلك : لعلم الكل بالضرورة أن من دين موسى عليه السلام أن شرعه سيصير منسوخا ، ولو كان ذلك ضروريا لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه، وحيث نازعوا فيه : دل ذلك على أنه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية(١٥١).

وقد أراد الرازى أن يبطل هذا الرأى بإثبات أن المعتمد فى مسألة قوله تعالى : «ماننسخ من آية نأتى بخير منها أو مثلها » وجه الاستدلال به : أن جواز التمسك بالقرآن إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لايتوقف ، فإن توقف عاد الأمر إلى أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاتصح ، إلا من القول بالنسخ ، وقد صحت نبوته ، فوجب القول بالنسخ ، وإن لم تتوقف عليه، فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ (١٥٢).

من خلال هذه الصور والأمثلة لاستعمالات المنطق فى الأحكام الفقهية عند الإمام فخر الدين الرازى نستنتج أن القواعد والأقيسة المنطقية لم تسيطر على صلب التفكير الفقهى الأساسى المتمثل فى استخراج أصل الأحكام فى تطبيقها على ذوات النوازل ، أى أن الملكة الفقهية فى أساسها لم تشكل بالصورة المنطقية التجريدية ، حتى تأتى عامة الأحكام المتأتية على ذلك النحو من التجريد .

خامسا : موقف سيف الدين الآمدى من قضية المنطق والفقه ومدى تأثره بآراء السابقين عليه .

رأينا فيما سبق ، كيف كان الإمام الفخر الرازى من المبرزين فى الفقه الشافعى والمنطق معا ، بحيث استطعنا من خلال ذلك أن نتلمس لديه مشروعية العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها ، وذلك من خلال جانبين : الجانب التصورى، وقد ظهر فيه تأثر الرازى بالمنطق الأرسطى؛ من حيث ضبط المصطلحات الفقهية والتعريف بها . أما الجانب الاستنباطى ؛ فإن الرازى لم يكن يتعدى التوضيح ورد الاعتراضات إلى أصل الملكة الفقهية .

إن هذه العلاقة بين المنطق والفقه كما تجلت عند الإمام الفخر الرازى؛ قد أخذت تنمو وتزداد ، عند الإمام سيف الدين الآمدى ، الذى يعد أيضا من كبار الأشاعرة المبرزين فى الفقه الشافعى والمنطق معا بعد الإمام الفخر الرازى .

ويمكن أن يتجه بحثنا لبيان هذا الجانب إلى ناحيتين : الأولى دراسة سيف الدين الآمدى للمنطق ذاته كعلم ، وتأليفه فيه ونظرته إليه .

والثانية : أثر المنطق فى تفكيره عامة ، وتفكيره الفقهى على الأخص . ويمكن توضيح ذلك فيما يلى :

١- الثقافة المنطقية لسيف الدين الآمدى :

من حيث صلة سيف الدين الآمدى بالمنطق كعلم نظرى ؛ تقدم أنه درسه على يد الشيخ «ابن المنُى» (ت : ٥٨٣هـ) ، ويقال أنه أخذ عنه وأجاد عليه علوم الجدل والمناظرة .

وبعد فترة من إقامته ببغداد توثقت صلته بشيخ الشافعية فيها : وهو «جمال الدين أبو القاسم يحيى بن الفضل» المعروف بابن فضلان ، وكان عالمًا فى الفقه الشافعى وفى علوم الجدل والمناظرة وأصول الفقه والكلام والمنطق».

ويعتبر ابن بطلان من أبرز شيوخ الآمدى وأقواهم تأثيرا فيه، فقد تفقه به فى المذهب الشافعى ، وترك المذهب الحنبلى ، وأتقن عليه الجدل وبرع فى النظر والخلاف والمنطق .

وتلك الجوانب التى عرف بها ابن بطلان ؛ هى التى ازدهرت فيما بعد فى شخصية الآمدى وغلبت عليه طوال حياته .

وعندما أراد الآمدى أن يستكمل ثقافته العقلية إتصل بأحد النصارى المشتغلين بالفلسفة فى دير لهم ببغداد وتلقى عليه دروسا فيها(١٥٣).

ثم عندما اعتنق المذهب الأشعرى ازداد تمكن الآمدى بالمنطق وقواعده وتبيين خفاياه بما قد لقح من محصوله النظرى فيه بتطبيقات عملية أثناء دراسته على كتب الغزالى والفخر الرازى وخاصة تلك الكتب التى امتزج فيها المنطق بالمسائل الفقهية .

ولما انتصب الآمدى للتدريس فى دمشق وحلب ومصر ، ألف فى المنطق : «دقائق الحقائق فى المنطق» و«شذرات منطقية واسعة أودعها فى بطون كتاباته الكلامية والفقهية .

وقد عرض فيها مسائل المنطق على طريقة المختصرات التى آل إليها التأليف فى العلوم فى ذلك العهد . فابتدأه بقسم التصور ، فقرر مبحث الألفاظ ، من حيث الدلالة وأنواعها ، ثم المعانى المفردة ، ثم الجزئى والكلى، ثم التعريفات وأنواعها . ثم انتقل إلى قسم التصديق ، فبحث القضية وأنواعها ، وأورد بعد ذلك أحكامها من تناقض ، وعكس وتلازم ، وانتهى إلى القياس وأنواعه ولواحقه (١٥٤).

وقد سلك فى تحرير هذا مسلك الإيجاز الذى يبلغ إلى حد التلميح أحيانا ، وذلك فى أسلوب توخى إيراد أقوال المناطقة السابقين عليه أمثال ابن سينا والغزالى والرازى .

٢- وإذا كان سيف الدين الآمدى قد خبر المنطق وعلمه وألف فيه . فإننا نتساءل : هل كان له تأثر به فى الفقه وفى تقريراته وتخريجاته الفقهية على الأخص ؟

والإجابة على هذا السؤال تتمثل فى جانبين . الجانب التصورى ، والجانب الاستنباطى .

أ- الجانب التصورى فى فقه الآمدى

يمكن أن نبحث فى فقه الآمدى؛ من حيث علاقته بالمنطق ، وذلك من خلال الجانب التصورى للمصطلحات الفقهية ؛ من حيث تعريفاتها ، وبيان حقائقها .. ويمكن أن نتلمس تلك العلاقة فى كتابين : أحدهما : الإحكام فى أصول الأحكام ، وثانيهما : غاية المرام فى علم الكلام.

ففى هذين الكتابين : نجد الآمدى يعمد فى رأس كل مسألة فقهية إلى التعريف بالمقصود ، وإذا اتجهنا إلى التعاريف ذاتها لنتأكد من هذا المعنى بدراسة بنيتها ، فأول ما نلاحظه أن الآمدى يراعى مقولة المعرف ، فيصدر التعريف بلفظ يناسب تلك المقولة ويدل عليها ، مثال ذلك تعريف الآمدى للأحكام الشرعية ، وهو تعريف لايختلف كثيراً من تعريف الأشاعرة السابقين عليه، وخاصة الفخر الرازى، ويتمثل هذا التعريف فى قول الآمدى: «أن الأحكام الشرعية هى خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين ، وهى تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه ، فأما الواجب فهو ما يستحق تاركه العقاب على تركه ، وأما المندوب، فهو ما يمنع على فعله ولايذم على تركه ، وأما المباح فهو ما دل الدليل السمعى على خطاب الشارع بالتخيير فيه الفعل والترك من غير بدل . وأما المكروه فهو ما نهى عنه نهى تنزيه لاتحريم كالصلاة (١٥٥).

فإذا كان المعرف مثلاً من مقولة الكيف أو النسبة صدر التعريف بمثل عبارة «صفة حكمية»؛ كما عرف التواتر بأنه «صفة حكمية تعنى الخبر المفيد للعلم اليقينى بمخبره» (١٥٦)، كما عرف أيضًا حقيقة أخبار الآحاد بقوله «صفة حكمية تفيد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر . وهو منقسم إلى مالايفيد أصلاً، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء ، وإلى ما يفيد الظن، وهو : ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر فى النفس من غير قطع . فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمى مستفيضًا مشهورا (١٥٧).

أما إذا كان المعرف من مقولة الفعل صدره بمثل عبارة «طلب فعل» كما عرف الأمر بقوله «ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر ؛ هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعًا . وهذا باطل

لما فيه من تعريف الأمر بالطاعة المتعلقة بالفعل، والطاعة المتعلقة بالفعل لاتعرف إلا بموافقة الأمر ، وهو دور ممتنع . وكيف وأن فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب للعبد مطيعا . بدليل قوله عليه السلام «إن أطعت الله أطاعك» أى إن فعلت ما أراد فعل ما نريد . وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال لله أمرا، إذ الأمر لله قبيح شرعًا، بخلاف السؤال . ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعًا فى العرف العام ، والبارى تعالى ليس كذلك . والأقرب فى ذلك إنما هو القول الجارى على قاعدة الأصحاب ، وهو أن يقال : «الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء»[١٥٨].

ثم إننا كثيراً ما نجد الآمدى يشير فى التعريف إلى أنه من باب الحدود والرسوم ، ويبدو ذلك واضحا فى مناقشة لمسألة الأحوال ؛ حين يقول : «ذهب أبو هاشم إلى القول بإثبات الأحوال ، ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية ، وجماعة من أصحابنا كالقاضى أبى بكر الباقلانى والإمام أبى المعالى الجوينى ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين» [١٥٩]. «وقبل النظر فى تحقيق مذهب كل فريق يجب أن نعرف الحال ومعناها ، ليكون التوارد بالنفى والإثبات على مجرد واحد، من جهة واحدة ، ثم التعريف بماذا . قال بعض المتكلمين : ليس إلا بذكر أقسامها ومراتبها ، لا بالحد والرسم إذ الحد والرسم لابد وأن يكون متناه ولا لجميع مجارى الأحوال ، وإلا فهو أخص منها، والحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للمحدود ولا أخص منه ولا أعم، وإلا فهو أخص منها ، والحد والرسم يجب أن يكونا متساويين للمحدود لا أخص منه ولا أعم ، وإلا يفضى إلى ثبوت الحال للحال ، من جهة أن الحد لايتناولها إلا وقد اشتركت كلها فى معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات وتفترق ، وبين ما به تتفق الأحوال وتفترق على ما يقوله القائل بالأحوال ، فإن عنده الذوات هى التى تتفق وتفترق بالأحوال، أما اتفاق الأحوال ليس إلا بذواتها كما يأتى ، أو أنه لايتعرف بالفرق ، فإن اعترف فلا اتجاه لما ذكره ، وإن لم يعترف بالفرق فليس ما أبطله بأولى مما يعنه ، فإنه كما يتعذر التعريف بالحد ، لما فيه من إثبات الحال للحال. وكذا يمتنع التعريف بما ذكره إذ فى ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام وإن ما أشار إليه أشعر بجهل صناعة الحدود والرسوم، وذلك أن ما ذكروه ، وإن اتجه فى الحدود التى لايستعمل فيها غير الذاتيات ، فهو غير متجه فى الرسوم من جهة أن المقصود من الرسم ليس إلا تمييز الشئ عما عداه تمييز غير ذاتى»[١٦٠].

يتضح لنا فيما سبق أن الإمام سيف الدين الآمدى كان على هذا المستوى التصورى قد تأثر بالمنطق فى تقريره لتصوراته للحقائق الفقهية ؛ من حيث قد جرى على قواعده فى تحرير الرسوم والحدود . وقد تأثر فى هذا بسابقيه وبخاصة الفخر الرازى. غير أن الآمدى يغلب عليه فى تعريفاته الفقهية الأخذ بتحقيق المذاهب وتفريغ المسائل وإن لم يكن يحتفى بالإكثار من الحجج والأدلة بنفس درجة احتفاء الرازى بها ، ولذلك اختلفت طرائقهما فى عرض المنهج الفقهى بين التحقيق والحجاج .

والسؤال الآن. يدور حول مدى ما كان للآمدى من جهود فى مزج المنطق بالفقه على مستوى الاستنباطات الفقهية ومعالجة القضايا والأقيسة ؟ والإجابة عن ذلك تنقلنا إلى :

ب- الجانب الاستنباط فى فقه الآمدى

يعتبر الآمدى من أكبر متأخرى الأشاعرة الذين ساروا فى الطريق الذى رسمه الغزالى لعرض مختصر للمنطق اليونانى يكون بمثابة الآداة أو المنهج الذى سيسير الأصولى عليه فى عرضه للمشكلات الفقهية .

وإذا كنا قد عرضنا للجانب التصورى فى فقه الآمدى ؛ وكيف نجح فى الربط بين التعريفات المنطقية والمصطلحات الفقهية ؛ فسوف نعرض هنا لجانب آخر يتكامل مع ذلك الجانب ، ونقصد به استخدام الآمدى للأساليب المنطقية فى الاستنباط الفقهى. وهو ما سوف يثبت لنا أن جهود هذا المفكر الأشعرى لم تقف على حد الربط بين المقولات الصورية والمنطقية والمقولات والتعريفات الفقهية ؛ بل تجاوز هذا الحد إلى حيث التأكيد على توظيف الاستدلالات المنطقية لخدمة الاستنباط الفقهى فى مجال الأحكام التى ترتبط بوقائع حية تقتضى إعمال الفقه فيها ، من حيث هو علم يرتبط أساسا بالواقع العملى لحياة الناس وعلاقاتهم فى ظل شريعة الإسلام الغراء .

وسوف نعرض هنا الأمثلة ذات دلالات واضحة على استخدام الآمدى للأقيسة المنطقية الحملية والشرطية فى الاستنباطات الفقهى ، ثم نبين كيف أن الفكر المنطقى ومعطياته بوجه عام ، قد ألقت بآثارها وانعكاساتها على منهجه الفقهى أيضا. من هذه الأمثلة ما ذكره فى كتابه الإحكام(١٦١). وإليك مثالان يختصان بالأقيسة الحملية.

المثال الأول :

كل عبادة تفتقر إلى النية

كل وضوء عبادة

إذن كل وضوء يفتقر إلى نية

وهذا المثل هو عبارة عن تطبيق للضرب الأول من الشكل الأول فى القياس الأرسطى.

المثل الثانى :

لا شئ مما يصح بيعه يكون فيه صفات البيع مجهولا

كل بيع غائب تكون صفات البيع فيه مجهولة

إذن لاشئ من بيع الغائب صحيح

أما عن أمثلة الأقيسة الشرطية التى طبقها الآمدى على الاستدلالات الفقهية ، فنسوف منها مثالين :

المثل الأول :

إذا كان هذا المصلى محدثا[١٦٢] فصلاته باطلة

لكنه محدث

إذن .. فصلاته باطلة

المثل الثانى :

إذا كان هذا المصلى محدثًا فصلاته باطلة

ولكن صلاته ليست باطلة

إذن .. فهو ليس بمحدث

تلك هى بعض الأمثلة الدالة على استخدام الأقيسة المنطقية (الحملية والشرطية) فى استخراج الأحكام الفقهية عند الآمدى ؛ ولقد انعكست بوضوح على منهجه الفقهى .

ويبدو لنا بوضوح من خصائص مميزة لهذا المنهج نستخلصها فى كتابه «الإحكام فى أصول الأحكام» .

وأولى هذه الخصائص على الإطلاق «الطابع العقلى والمنطقى الذى يسود فى بحثه للمسائل، فهو يورد المسألة الفقهية مفصلة ، وفى أسلوب واضح لاتعقيد فيه ؛ ثم يورد دليلها

من الكتاب أو السنة ، أو الإجماع أو القياس . ويضرب مثالاً لذلك ، حيث يقول الآمدى فى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس ، خلافًا لأصحاب أحمد بن حنبل وأكثر الناس إلى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس ، خلافا لأصحاب أبو حنيفة . ودليل ذلك النص والإجماع والمعقول. أما النص فتقرير النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل فى قوله «اجتهد رأيى» مطلقا من غير تفضيل ، وهو دليل الجواز إليه، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع . وأما الإجماع ، فهو أن الصحابة لما اشتوروا فى فى حد شارب الخمر قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد المفترى . قاسه على حد المفترى ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة فى ذلك تكبرا فكان إجماعا ، وأما المعقول ، فهو أنه مغلب على الظن فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام : «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر «قياسا على خبر الواحد»(١٦٣).

وإذا كانت المسألة الفقهية محل اتفاق إجماع أو ما يقرب من الإجماع بين الفقهاء ، كان الآمدى ينص على ذلك ؛ فيقول : «ذهب أكثر أصحابنا أو اتفقوا، أو «اتفق العقلاء» أو «اتفق الفقهاء» و«الأصوليون قاطبة»(١٦٤).

أما إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء ؛ فإنه يورده ، ثم يورد سببه ، ودليل كل مذهب فيما ذهب إليه بادئا فى ذلك بالمذاهب المشهورة ، ولايترك أوجه الخلاف ، حتى بين الفقهاء المجتهدين فى المذاهب ، كما أنه يتعرض للمذاهب الأخرى، بما فى ذلك المذاهب المنقرضة ، ولعله يرمى من وراء ذلك إلى توسيع مجال النظر المنطقى فى الفقه الأشعرى ، ونذكر هذا النص على سبيل المثال؛ حيث يقول الآمدى : «اختلفوا فى دخول الأسماء المجازية فى كلام الله تعالى ، فنفاه أهل الظاهر والرافضة وأثبته الباقون فى كذا ... إلى آخره »(١٦٥)؛ ويقول أيضا : «اختلفوا فى اشتمال القرآن فى كلمة غير عربية فأثبته ابن عباس وعكرمه ونفاه الباقون ... إلى آخره (١٦٦).

ثم يأتى بعد ذلك دوره فهو بعد أن يذكر مختلف الآراء ويحللها يردها إلى مرجعياتها ، ثم يدلى برأيه الخاص، فلايقبل من تلك المذاهب التى يعرضها قولا ، إلا بدليل من ذلك مسألة عصمة الأنبياء فيقول «أما قبل النبوة ، فقد ذهب القاضى أبوبكر (الباقلانى)، وأكثر أصحابنا (يعنى الأشاعرة) ، وكثير من المعتزلة إلى أنه لايمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة ، بل ولايمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره . وذهبت الروافضة إلى امتناع ذلك

كله منهم قبل النبوة ، لأن ذلك مما يوجب هضمهم فى النفس واحتقارهم، والنفرة من أتباعهم ، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة ، إلا فى الصغائر . والحق ما ذكره القاضى ، لأنه لاسمع قبل البعثة ما يدل على عصمتهم عن ذلك ، والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلى ووجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى ، وذلك كله مما أبطلناه فى كتبنا الكلامية(١٦٧).

وهذا الاتجاه يعبر عما كان يتحلى به الآمدى من نزعة علمية منطقية فى منهجه الفقهى. وتبلغ هذه النزعة بالآمدى حداً لايرد معه أقوال أصحاب المذاهب فحسب، بل يرد اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم أيضا ، إن لم يقم عليها دليل ، ومن ذلك قول الآمدى «مسألة إذا قال الصحابى ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، واختلفوا فيه، فذهب الأكثرون إلى أنه سمعه من النبى عليه السلام، فيكون حجة من غير خلاف(١٦٨)، ويقول الآمدى أيضا : «إذا قال الصحابى سمعت رسول الله صلى عليه وسلم يأمرنا بكذا ، أو ينهى عن كذا ، فهو حجة وهو الأظهر . وذلك لأن الظاهر من حال الصحابى مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق ، وعند ذلك ، فالظاهر من حاله أنه لاينقل إلا ما تحقق أنه أمر أو نهى من غير خلاف نفيا للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الأمر والنهى فيما لايعتقدوه أمرا ولانهيا(١٦٩).

وأما الخاصة الثانية لمنهجه الفقهى المتأثر بالمنطق ، فيتمثل فى رد الفروع إلى الأصول ، فإننا نلاحظ أنه لاتمر أية مسألة ، إلا ويردها إلى أصلها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غير ذلك من الأدلة الفرعية ، سواء كانت من المسائل المتفق عليها أو المختلف فيها، ويبدو ذلك واضحا لدى الآمدى فى مناقشته لهذه المشكلة الفقهية ، حيث يقول : «إذا حدثت للعامى حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها ، فإما أن يكون فى البلد مُفتٍ واحد أو أكثر : فإن كان الأول ، وجب عليه الرجوع إليه ، والأخذ بقوله ، وإن كان الثانى ، فقد اختلف الأصوليون : فمنهم من قال لايتخير بينهم ، حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم ، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مصيرا منهم إلى أن قول المفتين فى حق العامى ينزل منزلة الدليلين المتعارضين فى حق المجتهد ، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين، فيجب على العامى الترجيح بين المفتين، إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه

مسائل ، ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها ، ضمن إجابة أو كان أكثر إصابة اتبعه ، أو بأن يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن فى تقليد الأعلم والأدين أقوى، فكان المصير إليه أولى. وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء ، وسواء تساووا أو تفاضلوا وهو المختار عندنا(١٧٠).

هذا هو رأى الآمدى فى المسألة ، وهو يستدل عليه بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، فإن الخلفاء الأربعة كانوا يستنكرون الخلاف تماما. ومن أمثلة ذلك ما يقوله الآمدى فى جواز استصحاب حكم الإجماع فى محل الخلاف «فنفاه جماعة من الأصوليين ، كالغزالى وغيره ، وأثبته آخرون وهو المختار عندنا وصورته كما قال الشافعى مثلا فى مسألة الخارج النجس من غير السبيلين . إذا تطهر ، ثم خرج منه خارج من غير السبيلين، فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلاته صحيحة ، لأن الإجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج، والأصل فى كل متحقق دوامه لما تحقق فى المسألة التى قبلها ، إلا أن يوجد المعارض النافى، والأصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل. فإن قيل : القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة فى محل النزاع ، إما أن يكون لادليل أولا لدليل لا جائز أن يكون لا لدليل ، فإنه خلاف الإجماع، وإن كان لدليل، فإما نص أو قياس أو إجماع ، فإن كان بنص أو قياس ، فلابد من إظهاره ، ولو ظهر لم يكن إثبات الحكم فى محل الخلاف بناء على الاستصحاب ؛ بل بناء على ما ظهر من النص أو القياس. وإن كان الإجماع ، فلا إجماع فى محل الخلاف، وإن كان الإجماع قبل خروج الخارج ثابتا . قلنا : متى يفتقر الحكم فى بقائه إلى دليل إذا قيل ينزل منزلة الجواهر أو الأعراض ؟ . الأول ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالإجماع لا بدليل ، والثانى مسلم، ولكن لم قلتم إنه نازل منزلة الأعراض؟ سلمنا أنه نازل منزلة الأعراض، وأنه لابد من دليل، ولكن لانسلم إنحصار الدليل المتبقى فيما ذكره من النص والإجماع والقياس ، إلا أن يبينوا أن الاستصحاب ليس بدليل ، وهو موضوع أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ، ولهذا قال عليه السلام» عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها بالنواجز » وقال عليه السلام «أقضاكم على وأقرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» وكان فيهم العوام ومن فرضه الأتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لاغير. ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد فى أعيان

المجتهدين ، ولاأنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له، مع وجود الأفضل ؛ ولو كان ذلك غير جائز ، لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ويتأيد ذلك ، بقوله عليه السلام «أصحابى كالنجوم بابهم اقتديتم اهتديتم » ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى» (١٧١).

ومن خلال هذا المثال يتضح لنا أن الآمدى يريد أن تكون تلك المسائل بمثابة القواعد التى يمكن القياس عليها والاستعانة بها فى الاجتهاد والاستنباط لأنها مستمدة من أصول ثابتة ؛ فتكون فى قوتها بمثابة تلك الأصول.

وأما الخاصية الثالثة من خصائص منهجه الفقهى فتتمثل فى أخذه بمبدأ الترجيح والاجتهاد، فهو بعد أن يستعرض المذاهب فى المسألة ، ويبين أسباب الخلاف ، ويربط الفرع بدليل عند كل مذهب من المذاهب الفقهية ، يعتمد على ترجيح المذهب الذى قوى دليله ، فإن وجد الأدلة كلها فى درجة واحد من القوة ؛ اكتفى بعرضها ، وإن وجدها فى درجة واحدة من الضعف أعرض عنها، وقال فى المسألة باجتهاده (١٧٢).

ونلاحظ أن منطلق الآمدى فى اجتهاده وترجيحه يقوم على الجمع بين العقل والنقل . ونسوق مثالاً لذلك نثبت به صحة ما نقول . ففيما يختص بمسألة تكليف المرة الحائض بالصوم. نجده يقول : «اختلفت الفقهاء فى تكليف الحائض بالصوم حال الحيض ، فهو ممتنع . وذلك لأن فعلها للصوم فى حالة الحيض حرام، ومنهى عنه ، فيمتنع عنه أن يكون واجبا ومأمورا به، لما بينهما من التضاد الممتنع، إلا على القول بجواز التكليف بما لايطاق ؛ فإن قيل : فلو لو لم يكن الصوم واجبًا عليها قضاؤه . قلنا القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجرد ، فلايستدعى أمراً سابقا، وإنما قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه فى الصوم، ولم يجب لمانع الحيض (١٧٣).

هذا هو موقف سيف الدين الآمدى من قضية العلاقة بين المنطق والفقه بأبعاده المختلفة والذى بدأ فيه الآمدى متأثراً بالمنطق فى الجانب التصورى والجانب الاستنباطى معا. وقد أفاد من من ذلك بسابقيه وبخاصة الغزالى والفخر الرازى.

تعقيب

وبعد استعراض قضية المنطق وعلاقته بالفقه عند كبار الأشاعرة ، يمكن التعقيب على ذلك فيما يلى :

١- أن الجهد الذى قام به الإمام الجوينى فى سبيل ربط المنطق بالفقه فى كتابه «البرهان فى علم أصول الفقه» لم يكن كافيا وحده ؛ لأن يكون هو البداية الطيبة لعملية المزج بين المنطق والفقه فى الفكر الأشعرى، وإنما الفضل فى هذا يرجع إلى الإمام الغزالى ، حيث حاول البحث عن وسائل منطقية أكثر صرامة وأكثر دقة من أستاذه الجوينى ؛ لكى يقيم عليها منهجه الفقهى. لذلك اتجه إلى المنطق اليونانى الذى أصبح جزء من الحياة العلمية والدينية الإسلامى، يلتمس فيه الوسائل والطرق المختلفة التى ترقى بتفكيره وباستدلالاته الشرعية إلى مرتبة اليقين ، ووجد ضالته فى الأقيسة الحملية الأرسطية والأقيسة الشرطية الرواقية.

٢- لاشك أن الجهد الذى قام به الغزالى فى سبيل مزج المنطق بالفقه، قد كان له من النجاح ما جعل الكثيرين من مفكرى الإسلام على اختلاف تخصصاتهم يتجهون إلى دراسة المنطق اليونانى ومحاولة مزجه بالفقه وأصوله .

٣- لقد نجح الإمام الفخر الرازى فى مزج المنطق بالفقه؛ وذلك من خلال الجانب التصورى ؛ من حيث ضبط المصطلحات الفقهية والتعريف بها. أما فى الجانب الاستنباطى ، فلم يكن الرازى يتعدى التوضيح ورد الاعتراضات إلى أصل الملكية الفقهية . أما الآمدى فلم يقف عند حد الربط بين المقولات الصورية المنطقية والمقولات والتعريفات الفقهية ؛ بل تجاوز هذا الحد إلى حيث التأكيد على توظيف الاستدلالات المنطقية لخدمة الاستنباط الفقهى فى مجال الأحكام التى ترتبط بوقائع حية تقتفى إعمال الفقه فيها ، من حيث هو علم يرتبط أساسا بالواقع العملى لحياة الناس وعلاقاتهم فى ظل شريعة الإسلام الغراء .

٤- وإذا كان الرازى والآمدى قد توجوا عملية مزج المنطق بالفقه بقوة واقتدار ، فقد سايرهم فى هذا كثير من الفقهاء بعد ذلك، من أمثال تاج الدين الارموى، وأبو عبد الله الكافيجى ، والايجى وابن الحاجب وغيرهم .

وسوف نعرض فى الفصل الرابع لطبيعة العلاقة بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء ، وموقف الأشاعرة من هذه العلاقة ، وذلك تشوفا إلى معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه التصنيفات ، وهو ما سوف يضيف بإذن الله تعالى إلى موضوع العلاقة بين المنطق والفقه عند الأشاعرة بعدا جديدا .

هوامش الفصل الثالث

١- من هذه الكتب كتاب للإمام أبى الحسن الأشعرى فى أصول الفقه بعنوان : «أجوبة المسائل البصرية»، ولأبى بكر بن فورك كتاب آخر فى أصول الفقه بعنوان : «المجموعات» ولأبى بكر الباقلانى كتب فى الفقه وأصوله لم تصل إلينا منها : «الإرشاد والتقريب» و«الأصول الكبيرة» و«الأصول الصغيرة» و«المقنع فى أصول الفقه» و«مسائل أصولية» ، وقد نوه إليها المتأخرون منهم . (أنظر د. عبد العظيم الديب : مقدمة كتاب البرهان فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٤٣-٤٤) .

٢- الجوينى : البرهان فى أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٥٧٣ .

٣- المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٥١٧ .

٤- المصدر السابق، جـ٣ ، ص٥٤٧ .

٥- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥١٧ .

٦- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٣٤ .

٧- المصدر السابق، جـ١ ، ص١٠٤-١٠٥ .

٨- المصدر السابق، جـ١ ، ص١٠٦-١٠٧ .

٩- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص٦٤-٦٦ .

١٠- يقوت (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، ص١٧٤-١٧٥ .

١١- الديب (د. عبد العظيم) : مقدمة البرهان فى أصول الفقه ، جـ١ ، ص٣١-٤٨ ، وأنظر أيضا كتابه : إمام الحرمين (حياته وعصره وآثاره، وفكره) ، دار القلم ، الكويت ، ص١٢٥ ، وما بعدها .

١٢- صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام ، جـ٢ ، ص١٤٩ .

١٣- محمود (د. فوقيه حسين) : مقدمة الكافية فى الجدل، مطبعة مصطفى عيسى الحلبى البابى ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص٣-٤ .

١٤- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ص٧٤ وما بعدها .

١٥- أنظر ص٢٦- : ٣٦ من هذا البحث .

١٦- أبو عيد (د. عارف خليل) : الإمام داود الظاهرى وأثره فى الفقه الإسلامى رسالة دكتوراه غير منشورة ، مودعة بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ، جامعة الأزهر ١٩٧٨، ص٨٧ ، وأنظر أيضا عبد الله بن عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى ، رسالة دكتوراه (غير منشورة) ، مودعة بكلية الشريعة

والقانون بالقاهرة ، جامعة الأزهر ، ١٩٧٤م ، ص٧٣-٧٤ ، وأنظر أيضا ناصر هاشم محمد : المنطق عند ابن حزم ، رسالة ماجستير (غير منشورة) مودعة بكلية الآداب، جامعة عين شمس ، ١٩٩٢م، ص١٩٤-١٩٥ .

١٧- سورة الزلزلة ، آية ٧ .

١٨- الجوينى: البرهان فى أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٥٧٥ .

١٩- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، الجزء الخامس ، ص١١-١٢ .

٢٠- الأندلسى (القاضى صاعد بن أحمد ت : ٤٦٢هـ) : طبقات الأمم ، نشر الأب لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢ م، ص٧٦ ، وأنظر أيضا ياقوت الحموى ت : ٦٢٦هـ) : معجم الأدباء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١م ، المجلد الثالث ، ص٥٤٧، وأنظر أيضًا القفطى: كتاب أخبار العلماد بأخبار الحكماء، ص١٥٦ .

٢١- الحموى (ياقوت) : معجم الأدباء، جـ٣ ، ص٥٥١-٥٥٢ .

٢٢- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٥ .

٢٣- ابن تيمية : الرد على المنطقين ، نشرة سليمان الندوى، حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٤٩م، ص٢١٦ .

٢٤- ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الجدل، تحقيق د. محمد سليم سالم ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠م، ص١٢١ .

٢٥- الجوينى : البرهان فى أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٨١٦ .

٢٦- ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الجدل، ص١٢١ .

٢٧- المصدر السابق، ص٦٣-٦٤ .

٢٨- المصدر السابق ، ص١٢٢-١٢٣ .

٢٩- عب الحميد (د. حسن) : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى «النسق فى المنهج الفقهى الإسلامى» ، ص٦٥-٦٦ .

٣٠- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، ص٤٤١-٤٤٣ .

٣١- الغزالى : معيار العلم، ص٢١٣ .

٣٢- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، الجزء الأول «المنطق»، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٧، ص٤٨٥-٤٨٦ .

٣٣- الجوينى : البرهان فى أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٥٣٤ .

٣٤- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٣٥ .

٣٥- الغزالى : معيار العلم، ص١٢٦ .

٣٦- الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ص١٠ .

٣٧- ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢١٦ .

٣٨- الغزالى: معيار العلم، ص٩ .

٣٩- الغزالى: مقاصد الفلاسفة ، ص٣٢ .

٤٠- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، ص١٠ .

٤١- الغزالى : معيار العلم، ص١٣-١٤ .

٤٢- المصدر السابق، ص١٤ .

٤٣- المصدر السابق، ص١٢٠-١٢١ .

٤٤- المصدر السابق، ص١٤ .

٤٥- المصدر السابق، ص١٥ .

٤٦- المصدر الستابق ، ص١٤-١٥ .

٤٧- تسيهر (أجناس جولد) : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٤٦م، ص١٥٦ .

٤٨- الغزالى : معيار العلم، ص١٢٩ .

٤٩- المصدر السابق ، ص١٣٠ .

٥٠- المصدد السابق ، ص١٣٠-١٣١ .

٥١- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص١٣٣ .

٥٢- الغزالى : محك النظر، ص٨٠-٨٢ .

٥٣- المصدر السابق ، ص٩٤ .

٥٤- المصدر السابق ، ص٨-٩ .

٥٥- المصدر السابق ، ص٣١ .

٥٦- المصدر السابق، ص٣١ .

٥٧- المصدر السابق، ص٣٢ .

٥٨- سورة النحل ، اية ١٢٥ .

٥٩- الغزالى : القسطاس المستقيم ، نشره الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى مطبعة التقدم ، ط٢ ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٤-١٧ .

٦٠- المصدر السابق، ص٢٠ .

٦١- سورة الإسراء ، آية ٣٥ .

٦٢- الغزالى : المصدر السابق ، ص٢٠-٢١ .

٦٣- سورة الرحمن : اية ٧ .

٦٤- سورة الرحمن : آية ٩ .

٦٥- سورة الحديد : اية ٢٥ .

٦٦- الغزالى : المصدر السابق، ص٢١-٢٢ .

٦٧- المصدر السابق ، ص٢٤-٢٥ .

٦٨- سورة البقرة : اية ٢٥٨ .

٦٩- الغزالى: المصدر السابق ، ص٣٠-٣١ .

٧٠- المصدر السابق، ص٣٥ .

٧١- سورة الأنعام ، آية ٧٥-٧٧ .

٧٢- سورة الأنعام : اية ٩١ .

٧٣- الغزالى : القسطاس المستقيم ، ص٤٩ .

٧٥- سورة الأنبياء : اية ٢٢ .

٧٦- سورة الإسراء ، آية ٤٢ .

٧٧- الغزالى: المصدر السابق، ص٥٠-٥٣ .

٧٨- المصدر السابق .

٧٩- سورة سبأ ، آية ٢٤ .

٨٠- الغزالى: المصدر السابق، ص٥٦ .

٨١- ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٤-١٥ .

٨٢- الغزالى: المصدر السابق، ص٥٩ .

٨٣- المصدر السابق، ص٦٠ .

٨٤- السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، ، ص١٣ .

٨٥- ابن الصلاح (تقى الدين عثمان الشهرزورى ت : ٦٤٣هـ) : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث، والأصول العقائد ، المطبعة المنيرية بيروت، ١٩٧٠م، ص٤٣ .

٨٦- المصدر السابق، ص٣٥ .

٨٧- المصدر السابق، ص٣٥-٣٦ .

٨٨- المصدر السابق ، ص٣٢ .

٨٩- المصدر السابق، ص٣٦ .

٩٠- زاده (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، مطبعة حيدار آباد الدكن، ١٣٢٩هـ، الجزء الثانى، ص٢٠-٢١ .

٩١- تسيهر -اجناس جولد) : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص١٦٢-١٦٣ .

٩٢- السبكى (تاج الدين) : معيد النعم ومبيد النقم ، طبعة ليون، ١٩٠٨م، ص١١١-١١٢ .

٩٣- السيوطى: صون المنطق، ص٣ .

٩٤- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٧-٩ .

٩٥- المصدر والمرجع السابقان .

٩٦- الخوانسارى (محمد باقر زين العابدين) : روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، الجزء الثامن ، القاهرة ، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م، ص١١٨ .

٩٧- المقريزى: (تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر ت ٨٤٥هـ) : كتاب المقفى الكبير ، تحقيق د. محمد اليعلاوى، دار الغرب الإسلامى، ط١، الجزء السابع، بيروت ، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص٣٤٦ .

٩٨- التفتازانى (سعد الدين) ، والشريف الجرجانى: حاشية على شرح المنتهى الأصولى، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣م، جـ١ ، ص٦٢ وما بعدها .

٩٩- السيوطى (جلال الدين) صون المنطق ، ص١٦ .

١٠٠- التلمسانى (أحمد بن محمد المقرى) : نفح الطيب من غصن الأندلسى الرطيب تحقيق د. إحسان عباس، دار الصياد ، بيروت ، بدون تاريخ جـ١ ، ص٢٠٥ .

١٠١- ابن طملوس : (الحجاج يوسف بن محمد ت : ٦٢٠هـ) : المدخل لنصاعة المنطق ، المطبعة الابيريقة، مدريد ، مجريط، ١٩١٦م، جـ١ ، ص١٠٢ .

١٠٢- ابن حيان الأندلسى : تفسير البحر المحيط ، جـ٥ ، ص١٩٣ .

نقلا عن د. عبد المجيد عمر النجار فى كتابه : الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند ابن عرفة ، ص١١٢ .

١٠٣- ابن طملوس : المصدر السابق، جظـ١ ، ص٨ وما بعدها .

١٠٤- المراكشى (عبد الواحد بن على ت : ٦٤٧هـ) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ، لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٦٣م، ص١٧٣ .

١٠٥- ابن طملوس : المصدر السابق، جـ١ ، ص١١-١٢ .

١٠٦- النجار (د. عبد المجيد عمر) : الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند ابن عرفه ، ص١١٨ .

١٠٧- ابن العربى (أبو بكر بن عبدالله) : العواصم من القواصم (تحت عنوان : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية) ، تحقيق د. عمار الطالبى طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٧٤م، الجزء الثانى، ص٣٠-٣١ .

١٠٨- المصدر السابق ، جـ٢ ، ص١٠٦ .

١٠٩- النجار (د . عبد المجيد عمر) : المهدى بن تومرت ، دار الغرب الإسلامى، بيروت ، ١٩٨٣م، ص٧٣ .

١١٠- المقريزى (تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر) : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨، م، جـ٢ .

١١١- ابن خلدون (عبد الرحمن ت : ٨٠٨هـ) : تاريخ ابن خلدون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م، جـ١ ص٢٦٦ .

١١٢- المصدر السابق ، جـ٦ ، ص٢٦٦ - ٢٦٧ .

١١٣- النجار : المرجع السابق ، ص٧٣-٧٥ .

١١٤- ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبدالله) (ت : ٥٢٤هـ) : مجموع أعز ما يطلب، نشرة لوسيانى ، طبعة فونتانهو ، الجزائر ، ١٧٠٤م، ص١٧٣-١٧٤ .

١١٥- المصدر السابق، ص١٦٨ .

١١٦- النجار (د. عبد المجيد عمر) : الاجتهاد عند المهدى بن تومرت ، مقال منشور ضمن كتابه : فصول بالفكر الإسلامى بالمغرب ، دار المغرب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٩٢ م، ص١٩٣-٩٤ .

١١٧- ابن طملوس : المصدر السابق ، جـ١ ، ص١٢ .

١١٨- الغُرر جمع غُرة يغره غرا وغرورا وغره فى الحديث الشريف المؤمن غُر كريم أى ليس بذى نكر ، فهو ينخدع بانقياده ، ولينه وهو ضد الخب : يقال فتى غُر فتاة غُر ، وقد غررت تغُر غُراره ، يريد أن المؤمن المحمود من طبعه الغُرارة ، وقلة الفطنة للشر، وترك البحث عنه ، وليس ذلك منه جهلا، ولكنه كرم وحسن خلق ، ومنه حديث الجنة «يدخلنى غُره الناس ، أى البله الذين لم يجربوا الأمور فهم قليلوا الشر منقادون . فإن من اثر نفسه والتزود لمعاده ونبذ أمور الدنيا فليس غرا فيما قصد له ولا مذموم من الذم .

أنظر ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ جـ٥ ، ص٣٢ .

١١٩- ابن العربى (أبو بكر) : المصدر السابق ، جـ٢ ، ص١٠٨-١٠٩ .

١٢٠- ابن طملوس : المصدر السابق، جـ١ ، ص١٢-١٣ .

١٢١- نفس المصدر والمرجع .

١٢٢- انظر فى ذلك كتاب أستاذنا الدكتور عاطف العراقى: المنهج النقدى عند ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

١٢٣- وهذا ما سوف نعرضه بالتفصيل فى الفصل السادس وخاصة فى الفصل المتعلق بمدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد .

١٢٤- النجارد (د. عبد المجيد عمر) : الصلة بين المنطق والفقه كما انتهت عند ابن عرفه ، ص١٢١ .

١٢٥- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٣١ - ٤٣٢ .

١٢٦- النجار : المرجع السابق، ص١٢٢ .

١٢٧- من هذه المؤلفات المنطقية عند الرازى على سبيل المثال :

المنطق الكبير والملخص فى الحكمة والمنطق وشروح على كتابات ابن سينا المنطقية .

١٢٨- انظر الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، ص٢٣ وما بعدها .

١٢٩- ريشير (نيقولا) : تطور المنطق العربى، ص٤١٧-٤١٨ .

١٣٠- انظر الرازى : المباحث المشرقية ، طبعة حيدر اباد ، الدكن ، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م، جـ١ ، ص٧ وما بعدها .

١٣١- الرازى : شرح عيون الحكمة ، جـ١ ، ص٤٢ .

١٣٢- النجار (د. عبد المجيد) : الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند ابن عرفة ، ص١٢٥ .

١٣٣- الرازى: المحصول فى علم الأصول ، جـ١ ، ص١٧-٢١ .

١٣٤- الرازى : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، ط٣ ، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م، جـ٥ ، ص٩٧ .

١٣٥- المصدر السابق، جـ٥ ، ص٥٩ .

١٣٦- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص١٥-١٦ .

١٣٨- الرازى : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، جـ٥ ، ص١٥٠ .

١٣٩- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٨٢ .

١٤٠- هو رضى الدين النيسابورى يقول عنه القزوينى هو قدوة العلماء وأستاذ البشر كان أصله من نيسابور ومسكنه بخارى، وكان على مذهب الإمام أبى حنيفة . أنظر : زكريا بن محمد بن محمود القزوينى : اثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص٤٧٤ .

١٤١- الرازى : مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، ص٧-٨ .

١٤٢- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٣٢١-٣٢٢ .

١٤٣- سورة يونس آية، ١٠١ .

١٤٤- سورة الروم ، آية ٨ ، وأنظر أيضا قوله تعالى : «كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون (سورة البقرة ، اية ٢١٩) وقوله تعالى : «إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون» (سورة الرعد ، آية ٣) ، وقوله تعالى: «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (سورة الحشر ، اية ٢١) ، وقوله : «ويتفكرون فى خلق السموات والأرض» (سورة آل عمران، آية ١٩٠) .

١٤٥- الرازى : المحصل فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٣١٤ .

١٤٦- سورة البقرة ، آية ١٨٥ .

١٤٧- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه، جـ١ ، ص٢٩٩-٣٠٠ .

١٤٨- سورة التحريم ، الآيتان ١-٢ .

١٤٩- الرازى : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٢٨٤ .

١٥٠- سورة البقرة ، آية ١٠٦ .

١٥١- الرازى : المصدر السابق، جـ١ ، ص٥٣٤-٥٣٥ .

١٥٢- المصدر السابق، جـ١ ، ص٥٣٦ .

١٥٣- القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص١٦١ .

وأنظر أيضا : ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، تحقيق د. محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٤٨م، جـ٢ ، ص٤٥٥ .

١٥٤- الآمدى : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق د. حسن محمود الشافعى، القاهرة، بدون تاريخ ص٦٩-٩٠ .

١٥٥- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ١١ ، ص٩٠ .

١٥٦- المصدر السابق ، جـ٢ ، ص١٤ .

١٥٧- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٣١ .

١٥٨- المصدر السابق، جـ٢ ، ص١٣٠ .

١٥٩- مسألة الأحوال أول من قال بها «أبى هاشم الجبائى المعتزلى ت : ٣٢١هـ / ٩٣٢م) وذلك للرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية وهو يرى أن العلم والقدرة أحوال، والحال لا هى موجودة ولا هى معدومة ، ولاهى معلومة ، ولاهى مجهولة ، ولاهى قديمة ولاهى حديثة . وإنما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لانعرفها إلا عن طريقها . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز عن غيرها . ونظرية الأحوال كنظرية المعانى، ترمى إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لاتعرف إلا عن طريق الذات. وكأنه بهذا يقترب من السلف نوعا، فيسلم بالصفات ولكنها يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولاوجود لها فى الخارج .و ولعل هذا هو الذى حدا للباقلانى والجوينى من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة ، بينما باقى الأشاعرة رفضوها.

(انظر د. إبراهيم بيومى مدكور : الفلسفة الإسلامية ، جـ٢ ، ص٤٣) .

١٦٠- الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص٢٧-28 .

١٦١- انظر الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٤ ، ص١٠٤-١٠٩ .

١٦٢- المحُدث : هو الشخص الذى أصابته نجاسة حكمية مانعة من الصلاة والمقصود بالنجاسة الحكمية وصف اعتبارى يقوم بالأعضاء يشغل عقل الإنسان وقلبه بسبب حدوث شئ ناقض للطهارة ، وهو ما يعرف بالحدث الأصغر، والحدث الأكبر وللتطهر من النجاسة الحكمية يكون بالوضوء أو الغسل ، وفى

حالة عدم وجود الماء للغسل أو الوضوء أو عند وجود ضرورة تمنع من استعمال الماء يجوز التيمم . (انظر كتاب أستاذنا الدكتور/ عامر النجار ، الطهارة فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٥، ص٦٤) .

١٦٣- الآمدى : المصدر السابق، جـ٤ ، ص٥٤ .

١٦٤- ورد فى ذلك مواضع كثيرة فى كتاب الإحكام، جـ١ ، ص١٥٦ ، ١٠٢ ، ١١٥ ، ١٣٨ .

١٦٥- الآمدى : المصدر السابق، جـ١ ، ص٤٤ .

١٦٦- المصدر السابق، جـ١ ، ص٤٧ .

١٦٧- المصدر السابق، جـ١ ، ص١٥٦ .

١٦٨- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٨٦ .

١٦٩- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٨٧ .

١٧٠- المصدر السابق، جـ٤ ، ص٢٢٠-٢٢١ .

١٧١- الآمدى : المصدر السابق، جـ٤ ، ص٢٠٤-٢٠٥ .

١٧٢- هناك أمثلة كثيرة تدل على اجتهاد الآمدى فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ٤ ، ص١٠٦ وما بعدها .

١٧٣- الآمدى: المصدر السابق، جـ١ ، ص١٤٧ .

الفصل الرابع

موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية :

تمهيد

رأينا فى الفصل السابق الأبعاد المتعددة لإشكالية العلاقة بين المنطق والفقه عند كبار الأشاعرة ؛ واتضح لنا كيف كان الإمام الجوينى أول أشعرى أدخل المنطق فى الفقه بصورة واضحة ، وإن كان ابن حزم الظاهرى هو الأصولى الحقيقى الأول الذى مزج بين هذين العلمين. لكن الإمام الجوينى يمثل بداية البداية للغزالى الذى يعد أكبر مفكرى الأشاعرة الذين توجوا عملية مزج المنطق بالفقه ودعموها بقوة واقتدار ؛ الأمر الذى أدى بالأصوليين الأشاعرة إلى السير فى الطريق الذى رسمه الغزالى. وقد اتضح لنا ذلك حين بينا مشروعية العلاقة بين المنطق والفقه وأبعادها عند كلا من الفخر الرازى وسيف الدين الآمدى .

ونريد الآن أن نبين موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء تشوفا إلى معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه التصنيفات وتلك، وهو ما يضيف إلى موضوع العلاقة بين المنطق والفقه عند الأشاعرة بعداً جديدا .

بالنسبة لموقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة : فقد قسم الغزالى وغيره من كبار الأشاعرة شأنهم شأن المناطقة المسلمين مادة موضوع المنطق والعلم عموما إلى نوعين هما : التصور والتصديق[١].

والمقصود بالتصور إدراك معنى مفرد ، مثل تصورى لإنسان أو الناطق أو الضحك ، ويتم الوصول إليه بالتعريف ، سواء أكان تعريفا بالحد أو تعريفا بالرسم .

أما التصديق ، فهو إدراك للعلاقة الناشئة عن ارتباط تصورين . حيث يمكن وصف هذا الارتباط بالإيجاب أو السلب أو بالصدق أو بالكذب [٢].

وهنا نلاحظ أن التصديق يقتضى تصورا ؛ إلا أن التصور قد يقوم بذاته دون أن يربط بتصور آخر ليشكل تصديقا .

فموضوع المنطق عند المناطقة إذن نظريتان أساسيتان : تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة ، وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق ، وتميز بين الصواب والخطأ . وما عدا هاتين النظريتين من بحوث منطقية إنما هو إعداد وتفريع لهما[٣].

ويكاد يكون هذا التقسيم الثنائى للمواد المنطقية عند الأشاعرة ؛ هو البداية التى يبدأون بها كتاباتهم المنطقية ؛ فقد أشار الغزالى فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» خلال التمهيد لمقدمة الجزء المنطقى إلى هذين القسمين فقال : «أما التمهيد ، فهو أن العلوم ، وإن تشعبت أقسامها ، فهى محصورة فى قسمين : التصور والتصديق[٤].

وكذلك فعل «الغزالى» فى مقدمة كتابه «معيار العلم» ؛ حيث ذهب إلى أن العلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء ، ويسمى العلم تصورا ، والعلم بنسبة هذه الذوات بعضها إلى البعض ، إما بالسلب أو الإيجاب ويسمى تصديقا والبحث إما يتجه إلى التصور أو التصديق، و«الموصل إلى التصور يسمى «قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم (يقصد التعريف وأنواعه ، والموصل إلى التصديق يسمى «حجه» فمنه «قياس» ومنه «استقراء» أو غيره ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ «القول الشارح» ، لما أريد تصوره ، حدا كان أو رسما ، وتعريف مبادئ الحجة الموصلة إلى التصديق قياسا كانت أو رسما[٥].

وهكذا ندرك بوضوح أن التمييز بين التصور والتصديق نقطة بدء ثابتة فى كتب المنطق عند الأشاعرة ؛ وقد أخذوها من فلاسفة الإسلام السابقين وبخاصة ابن سينا . ولقد توسع فيها متأخرو الأشاعرة إلى حد الإسراف أحيانا ، فأحاطوها بمناقشات لغوية وفقهية.

أما عن موقف الأشاعرة من تصنيفات الفقهاء لعلم أصول الفقه ، فهم يقسمون مباحث أصول الفقه إلى قسمين : الأدلة ومتعلقاتها والأحكام ومتعلقاتها، أما الأدلة : فهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس (أو العقل على حد تعبير الغزالى) ومتعلقاتها هى كل ما يستعان به من القواعد على فهم تلك الأدلة ، واستنباط الأحكام منها، وهى قواعد ترجع فى معظمها إلى اللغة والمنطق مثل العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمبين والمحتمل والظاهر ، ودلالة الإشارة ، والعبارة ، ودلالة النص وفحوى الخطاب ؛ وهى كلها أدوات فهم النصوص ومعظم أصول الفقه يبحث هذه القواعد . أما الأحكام التى هى القسم الثانى من مباحث أصول الفقه ؛ فهى الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والأداء والقضاء والصحة والفساد . والأحكام فى الواقع تبُحث من ثلاثة جوانب : جانب الشرع وهو الحاكم عز وجل ، وجانب المكلف وهو الإنسان ، وجانب الفعل الذى يتعلق به الحكم، وهو فعل الإنسان الذى تعلق به التكليف . وأما متعلقات الأحكام ، فهى النسخ والتعارض ، والقواعد الشرعية والمقاصد. وبما أن استنباط الأحكام يقتضى مستنبطا لها ، وهو المجتهد ، فقد تناول أصول الفقه بمباحث تكميلية تتعلق بالاجتهاد وشروطه ، والمجتهد وشروطه ، وما يجوز الاجتهاد فيه ومالا يجوز . كما تناول هذا القسم موضوع الفتوى والتقليد »[٦].

تلك هى مباحث أصول الفقه ، كما بينها الأشاعرة . ويهمنا هنا أن نلفت النظر إلى أننا سنأخذ من هذه المباحث ما يفيد مبحثى التصورات والتصديقات وذلك على النحو التالى :

١- مبحث التصورات فى أصول الفقه عند الأشاعرة، ويمكن تلمسه فى طرق استنباط الأحكام من النصوص : هذه الطرق أساسها تعرف معانى النصوص بمعرفة دلالة الألفاظ والعبارات على معانيها ، وكيفية هذه الدلالة ، وهذه الطرق تقابل مبحث الألفاظ فى المنطق ، الذى أخذ بدوره هذه الألفاظ من اللغة ، كما نتلمس فى مبحث التصورات فى أصول الفقه موقف الأشاعرة من الحد الأصولى ، وهو يقابل الحد المنطقى .

٢- مبحث التصديقات فى أصول الفقه عند الأشاعرة ، ويمكن تلمسه فى مباحث الاستدلالات الفقهية ، وهى : القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وتلك التى احتوت على الجانب الأكبر من النشاط العقلى الخلاق فى أصول الفقه عند الأشاعرة .

وبذلك نرى أن معالجة موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء تتضمن الأبعاد التالية :

أولا : مبحث التصورات فى المنطق وأصول الفقه .

١- مبحث التصورات فى المنطق .

٢- مبحث التصورات فى أصول الفقه .

ثانيا : مبحث التصديقات فى المنطق وأصول الفقه .

١- مبحث التصديقات فى المنطق .

٢- مبحث التصديقات فى أصول الفقه .

ثالثا : أوجه الاتفاق والاختلاف بين المنطق وأصول الفقه فى مجال التصنيف .

أولا : مبحث التصورات فى المنطق وأصول الفقه .

١- مبحث التصورات فى المنطق .

اهتم الأشاعرة بمبحث التصورات اهتماما كبيرا ؛ ويبدو ذلك واضحا فى كتاباتهم المنطقية ؛ حيث أخذوا يدرسون الألفاظ دراسة واسعة ؛ موضحين أنهم لن يبحثوا فى اللفظ ذاته ، بل فى اللفظ من حيث صلته بالمعنى .

أ- مبحث الألفاظ

وقد قسموا الألفاظ إلى عدة عناصر يمكن حصرها فيما يلى :

١- دلالة اللفظ على المعنى .

٢- عموم المعنى وخصوصه .

٣- رتبة اللفظ من مراتب الوجود .

٤- الإفراد والتركيب .

٥- المفرد فى نفسه .

٦- نسبة الألفاظ إلى المعنى .

أما من حيث دلالة اللفظ على المعنى، فقد ذهبوا إلى أن الألفاظ تدل على المعانى من ثلاثة أوجه لخصها أحد تلامذة الإمام فخر الدين الرازى وهو محمد بن ناماور الخونجى (٥٧٠هـ-٦٤٦هـ) بقوله : دلالة اللفظ على المعنى لوضعه له «مطابقة » وما دخل فيه «تضمن» ولما خرج منه «التزام»(٧).

ومعنى ذلك أنه لو قيل لفظ معين ، لكان لهذا اللفظ معنى فى ذهن قائلة دل به عليه، ومفهوم فى ذهن سامعه ، وهو الذى يستدل به عليه، وقد تكون هذه الدلالة على أوجه ثلاث :

أولها : دلالة المطابقة . وتتحقق إذا دل اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل، كما يفهم الحيوان الناطق من لفظ الإنسان .

وثانيها : دلالة التضمن ، وتكون إذ دل اللفظ على معنى هو فى ضمنه ومن جملته . كما يدل لفظ الإنسان على الحيوان أو كدلالة البيت على الجدار.

وثالثها : دلالة الالتزام ، وهى إذا دل اللفظ على معنى ليس هو المعنى المقصود ، ولا من جملته لكنه لازم له ومقترن به ولاينفك عنه ، كما يدل لفظ المتحرك على معنى المحرك ، والسقف على الحائط ، فإن المتحرك لاينفك عن المحرك ، وإن لم يكن هو المحرك ، ولامفهوم المحرك جزء من مفهومه ، والسقف لاينفك عن الحائط ، وإن لم يكن الحائط هو السقف ولا جزؤه[٨].

ويرى الغزالى : أن المستعمل فى العلوم ، والمعول عليه فى التفهيمات المطابقة والتضمن . أما الالتزام فلا، فإن اللوازم أيضا لها لوازم ، ويتداعى إلى أمور غير محدودة ولايحصل التفاهم بها[٩].

أما التقسيم الثانى : فهو تقسيم اللفظ من حيث عمومه أو خصوصه إلى كلى وجزئى. فالجزئى هو الذى معناه فى الذهن لايقبل الشركة فيه ، لأنه يطلق على فرد واحد محدد كقولنا زيد وهذا الشجر وهذا الفرس . أما الكلى فهو الذى معناه يقبل الشركة فيه كقولنا الإنسان والفرس والشجر[١٠].

وأما من حيث رتبة اللفظ من مراتب الوجود ، فإن الغزالى يرى أن هذه المراتب أربعة ، يقع اللفظ فى المرتبة الثالثة منها، فيقول : «إن الشئ وجود فى الأعيان ، ثم فى الأذهان ، ثم فى الألفاظ ، ثم فى الكتابة فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس، والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان ، فما لم يكن للشئ ثبوت فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثاله ، ومهما ارتسم فى النفس فهو العلم به إذ لامعنى للعلم إلا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس وهو المعلوم ومالم يظهر هذا الأثر فى النفس لاينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر ومالم ينتظم اللفظ الذى ترتب فيه الأصوات والحروف لاترتسم

كتابة للدلالة عليه. والوجود فى الأعيان والأذهان لايختلف بالبلاد والأمم بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح . وعند هذا نقول من زعم أن الاسم المفرد لايقتضى الاستغراق ظن أنه موضوع بإزاء الموجود فى الأعيان ؛ فإنها أشخاص معينة إذا الدينار الموجود فى الأعيان ، شخص معين ، فإن جمعت أشخاص سميت دنانير ولم يعرف أن الدينار الشخص المعين يرتسم منه فى النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصور له وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة والممكن وجودها فتكون الصورة الثابتة فى نفس ؛ من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض صورة كلية لاشخصية ، فإن اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر فى النفس لا على المؤثر ، وذلك الأثر كلى كان الاسم كليا لامحالة وما قدمناه من الترتيب يعرفك أن الألفاظ لها دلالات على ما فى النفوس وما فى النفوس مثال لما فى الأعيان[١١].

ويبدو هنا أن الغزالى متأثر بأرسطو . فقد ذكر أرسطو فى كتابه «العبارة» هذا الأمر حين أراد أن يضع تعريفات «للاسم والكلمة والحكم والقول» [١٢]، فضلاً عن أن هذا التقسيم يرتبط بوضوح بنظرية الغزالى عن العلم، إذ أنه يرى أن لا معنى للعلم إلا بمثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس، فما لم يكن للشئ ثبوت فى النفس لم يرتسم فى النفس مثاله ، وحين يرتسم فى النفس هذا المثال يكون العلم»[١٣].

لذلك لانجد هذا التقسيم يتردد عند الأشاعرة ؛ فمثلا نجد الغزالى يتجاهل ذكره فى «مقاصد الفلاسفة» ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أنه لايبدو تقسيما منطقيا ، وإن كان يبدو تفسيرا للعلم من منطلق لغوى .

وأما تقسيم اللفظ من حيث الأفراد والتركيب، فالمفرد هو الذى لايدل جزء منه على معنى الكل المقصود به دلالة بالذات ، أى هو الذى لايراد بجزئه دلالة على جزء مدلوله مثل قولنا «الإنسان» فإن الـ «إن» والـ «سان» لايدلان على جزئين من معنى الإنسان الذى منهما يتألف معنى الإنسان. أما اللفظ المركب مثل «عبد الملك» ، فهو أيضا مفرد إذا جعلته اسما علما، كقولك «زيد»، وعند ذلك لاتريد بـ «عبد» دلالة على معنى ، ولا بـ «الملك» دلالة على معنى.

أما اللفظ المركب ، فهو الذى يخالف المفرد ، ومنه ما هو تام ، وهو الذى يحل لفظ منه يدل على معنى ، فيكون من اسمين ، ويكون من اسم وفعل . والمنطقى يسمى الفعل كلمة،

والمركب الناقص بخلافه فقولك «زيد يمشى» و«الناطق» حيوان «مركب تام» . وقولك فى الدار أو الإنسان مركب ناقص ، لأنه مركب لاسم وأداة ، لا من اسمين ، ولا من اسم وفعل ، فإن مجرد قولك «زيد لا » أو «زيد فى» لايدل على المعنى الذى يراد الدلالة عليه فى المحاورة ما لم يقل زيد فى الدار أو زيد لايظلم ، فإنه بذلك الاقتران والتتميم يدل دلالة تامة، بحيث يصح السكوت عليه[١٤].

ويمكن القول، بأن الغزالى قد استمد هذا التقسيم من ابن سينا [١٥]؛ ولكنه لم يتوقف عند مجرد الفكرة السينوية . وقد خالف فخر الدين الرازى هذه القسمة الغزالية واعتدها ثلاثية لاثنائية ؛ فقال بأن اللفظ إما مفرد أو مركب أو مؤلف والفرق بين المركب والمؤلف هو أن المركب هو ما يدل جزؤه على جزء معناه ثم ينقسم المركب إلى المركب الإضافى «كغلام» و«زيد»- والمركب التقييدى «كحيوان ناطق» ، والمركب الإسنادى «كزيد قائم» ، وتحت المفرد «الاسم والفعل والحرف»[١٦].

ولاشك فى أن هذه بحوث لغوية بحته ، استند إليها المناطقة الأشعريون فى بحثها إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة.

وأما العنصر الخامس للألفاظ والخاص بالمفرد فى نفسه ، فهو فى حقيقة أمره استكمال للقسمة السابقة ، حيث أنه لما كان اللفظ ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، فالاسم : صوت دال على تواطؤ مجرد عن الزمان ، والجزء من أجزائه لايدل على انفراده ، ويدل على معنى محصل. أما الفعل ، وهو الكلمة عند المناطقة ، فهو صوت دال على تواطؤ بنفس الطريقة التى فى الاسم ، ولكنه يختلف عن الاسم ، فى أنه يدل على معنى وقوعه فى زمان كقولنا : «قام» و«يقوم» أما الحرف وهو الآداة ، فهو ما يدل على معنى لايمكن أن يفهم بنفسه مالم يقترن به غيره ، مثل «من» و«على»[١٧].

ويلاحظ أن ابن سينا قد أهمل ذكر هذا التقسيم فى باب التصورات فى «منطق الشفاء» و«منطق المشرقيين» وألحقه فى الكتاب الأول بمبحث العبارة ، ولكنه فى «النجاة» ، ألحقه بمباحث التصورات[١٨].

والسبب الذى دعا ابن سينا إلى بحثه فى باب القضايا، أن القضية عند أرسطو لاتكون من هذه العناصر الثلاثة : «الاسم» و«الفعل» و«الحرف» أو على حد تعبير المناطقة من «اسم» و«كلمة» و«أداة» . أما أغلب مناطقة الأشاعرة المتأخرين من أمثال «سراج الدين الأرموى» فبحثوا هذا التقسيم فى باب التصورات[١٩].

ولكن لايختلف بحثهم للموضوع عن بحث ابن سينا ؛ وإن كان ابن سينا نفسه لايتوقف عند التقسيم الأرسطى ؛ بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النجاة للجملة[٢٠].

أما القسم السادس والأخير للفظ ؛ فهى قسمته من حيث نسبته إلى المعنى وهنا نجد الألفاظ تنقسم إلى أربعة أقسام:

أولها : المشتركة : حين يطلق الاسم على أشياء مختلفة مثل العين التى تطلق على «العين الناظرة» و«ينبوع الماء» و«قرص الشمس» أى أن الأسماء تشترك فى المسموع دون المفهوم.

وثانيها : المترادفة : حين تدل أسماء مختلفة على معنى واحد؛ أى حين تشترك الأسماء فى المفهوم دون المسموع كاشتراك «العقار» و«البشر» ، و«الإنسان».

وثالثها : المتواطئة ، وهى الأسماء المتباينة التى ليس بينها شئ من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب ، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معانى مختلفة كالفرس بالحد والحقيقة[٢١].

وقد توسع الأشاعرة فى هذا المبحث ولكن لا فى جوهره ؛ بل ابتدعوا أقساما جديدة ذات صلة بالمباحث الأصولية ، من ذلك مسألة «الترادف والاشتراك» وقد أشار الإمام فخر الدين الرازى إلى الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى الأخذ بالترادف وهى :

أحدها : التسهيل والإقدار على الفصاحة ؛ لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشئ. ويصح مع الاسم الآخر. وربما حصل رعاية السجع والمقلوب والمجنس وسائر أصناف البديع ، مع بعض أسماء الشئ دون البعض .

والثانى : التمكين من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى[٢٢]، كما تعرض الرازى أيضا للفظ المشترك بمثل ما تعرض للفظ المترادف ؛ وعرض له فى إشكالية تتضمن : هل نجيزه أم لا ؟ وهل نتوصل به إلى المقصود أم لا ؟ وهل كلمة «قُرء» مشتركة بين الحيض والطهر أم أنها لواحد منهما فقط؟ .

وخلاصة رأيه أنه قد انتهى إلى جواز إفادة اللفظ المشترك من جميع معانيه ، حيث أن حمله على المجموع أحوط وبالتالى فالأخذ به واجب [٢٣]؛ كما انتهى الرازى أيضا إلى أن كلمة «قُرء» مشركة بين الطهر والحيض ؛ حيث يقول : «فإما إن أريد جملة على أن المراد منه: لاتتعدى بما هو مسمى الأقراء ؛ فحينئذ يكون كون الحيض والطهر مسمى بالقرء ، وصفًا معقولاً مشتركًا بينهما[٢٢٤].

وعلى أية حال يمكننا أن نقرر إذن أن مسألة الترادف كانت على جانب كبير من الأهمية عند الأشاعرة[٢٥] ؛ خاصة وأن كبار الأشاعرة الذين كتبوا مقدمات كلامية فى أول أبحاثهم الأصولية قد تأثروا بالمنطق الأرسطى، ولكن ليس معنى هذا أن التقسيم كان غريبًا عنهم . إننا لانستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة فى لغة من اللغات . ولكن الأشاعرة اكتسبوا من منطق أرسطو حُسن التقسيم واتجاههم به اتجاهًا منطقيًا[٢٦].

ب- الكليات الخمس :

إذا كانت للألفاظ هذه التقسيمات وغيرها مما ذكرنا ، فماذا عسى أن تكون تقسيمات المعانى التى تكون بهذه الألفاظ؟ .

هنا نجد المناطقة الأشعريين وأخص بالذكر (الغزالى) كعادتهم فى التقسيم والتبويب والتصنيف لهذه المعانى بصورة يبدو عليها هذا الأمر ، وكأنه خاصية من خواصهم . فالغزالى يفرق بين الحديث عن المعانى هنا والحديث السابق عن الألفاظ . إن الحديث عن الألفاظ كان نظراً فى اللفظ من حيث دلالته على المعانى، أما الحديث عن الألفاظ كان نظراً فى اللفظ من حيث دلالته على المعانى ؛ أما الحديث عن المعانى فننظر فى المعنى ؛ من حيث هو ثابت فى نفسه ، وإن كان يدل عليه اللفظ، إذ لايمكن تعريف المعانى إلا بذكر الألفاظ .

وتتم أهم التقسيمات التى يقدمها الغزالى لهذه المعانى وفق اعتبارات أو معايير يحددها ، من هذه المعايير : نسبة الموجودات إلى مداركنا : والطعوم والروائح ، وموجودات يستدل على وجودها من اثارها ، ولاتكون مدركة عن طريق الحواس ، كالقدرة والعلم والإرادة والخوف والخجل ، ومنها نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص : فإذا نسبت الموجودات إلى غيرها ؛ فهى قد تكون أعم كإضافة الحيوان إلى الإنسان ، أو أخص كإضافة الإنسان إلى الحيوان ، أو مساوية كإضافة الحيوان إلى الحساس أو أعم من وجه ، وأخص من وجه آخر كإضافة الأبيض إلى الحيوان .

ومنها أيضا اعتبارات اليقين وعدم اليقين . وتنقسم الموجودات هنا إلى موجودات شخصية معينة ، وتسمى أعيانًا أو أشخاصًا أو جزئيات مثل ريد وعمرو وهذه الشجرة ... وإلى أمور غير متعينة ، وتسمى الكليات أو الأمور العامة .

وأخيرا نسبة بعض المعانى إلى بعض من حيث إنّ كل شئ ينسب لشئ ، فهو إما أن يكون ذاتيًا أو عرضيًا .. والذاتى هو ما يدل على حقيقة شئ من الأشياء . أما العرضى فهو عكس ذلك . وقد قيل فى التمييز بينهما بأن الذاتى هو مقوم ، فى حين أن العرض غير مقوم[٢٧].

ومن هنا انقسمت المعانى أو الصفات إلى ذاتية مقومة وإلى عرضية . والعرضى ينقسم إلى عرضى فارق وعرضى غير مفارق ، أى لازم . ونلاحظ أن قسمة هذا العرضى إلى مفارق ولازم. ولم يذكرها أرسطو فى الأورجانون ، وإنما ذكرها : «فورفوريوس» فى «ايساغوجى» ، وقد أخذها الأشاعرة منه عن طريق ابن سينا .

وفيما يخص الذاتى المقوم ، يتحدث الغزالى عن الجنس والفصل والنوع فيقول بأن «الذاتى المقوم ينقسم إلى ما يوجد شئ أعم منه وهو الكلى الذى يندرج تحته كليات أخص منه ويسمى هذا بالجنس ، ويعرفونه بقوله : «المقول فى جواب ما هو على كثيرين مختلفين كان أعم منه ، ويسمى هذا بالنوع ، ويعرفونه بأنه «المقول فى جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة». وإلى ما يكون خاصا لأفراد حقيقة واحدة. ويسمى هذا بالفصل ويعرفونه بأنه «المقول على أفراد حقيقة واحدة»(٢٨).

أما العرضى فينقسم إلى ما يعمه وغيره ، وهو العرض العام ، وإلى ما يختص به ولايوجد لغيره وهو الخاصة(٢٩).

إذن لدينا خمسة أقسام للكلى وثلاثة منها ذاتية .. ، وعرضيان ، ومجموعها هى الكليات الخمس التى هى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، على أن الأنواع والأجناس تنقسم إلى عليا ووسطى وسفلى(٣٠).

وثمة نقطة هامة تتعلق بمشكلة وضع الكليات والذى يقول عنها « فورفوريوس» أقول أولاً فيما يتعلق بالأجناس والأنواع أننى لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق قائمة بذاتها ؛ أو مجرد إدراكات ذهنية ، وعلى فرض أنها حقائق ذاتية : هل هى حسية أو غير حسية ، وفيما إذا كانت مفارقة أو لاتقوم إلا فى المحسوسات ووفقا لها ، فتلك مشكلة مستعصية تقتضى بحثًا أوسع ومن نوع آخر تمامًا(٣١).

ويتمثل الإشكال هنا فيما إذا كان للكليات وجود حقيقى أم لا ؟ أى أن وجودها مقصور على وجودها فى الأذهان فقط ؟

وقد حاول بعض المناطقة المسلمين حل هذه الإشكال . فنجد ابن سينا يذكر بأن هناك ثلاثة أنواع من الوجود الخاص بالكليات ، أو بعبارة أخرى هناك ثلاث زوايا يمكن النظر منها إلى ما هو كلى :

أحدها : الكلى المنطقى (أو الزاوية المنطقية) : وهو مفهوم كلى، أى مفهوم مالايمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة (وهو ما يسمى باسم العارض) .

ثانيها : الكلى الطبيعى (أو الزاوية الطبيعية) وهو معروض المفهوم الكلى السابق.

ثالثها : الكلى العقلى (أو الزاوية العقلية) وهو المجموع المركب من العارض والمعروض ؛ أى من الكلى المنطقى والكلى الطبيعى .

ويبين ابن سينا أن للمعانى أنواعا ثلاثة من الوجود : فهى موجودة أزلا فى العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية وموجودة أيضا فى الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضيا ، وبالقوة لأنها أفرادها وما صدقها ، وكل كلى موجود فى أفراده، وهى موجودة أخيرة فى الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ، لأنها مستمدة منها وموجودة منها وموجودة عنها .

ومن هنا نشأت هذه الأقسام الثلاثة للجنس «طبيعى قبل الكثرة ، وعقلى فى الكثرة ، ومنطقى بعد الكثرة»[٣٢].

وهكذا يمكن القول بأن النظر إلى الكلى إنما تتم وفقا لوجهة نظر ابن سينا - من زوايا ثلاث: زاوية ميتافيزيقية يكون فيها الكلى صورة مجردة خارجة عن الزمان والمكان . وزاوية موضوعية يصدق فيها على أفراد كثيرين ندركه فيها ونستخلصه منها. وزاوية منطقية يصح فيها مجموعة من الخصائص التى تقال على وصف معين[٣٣].

وإذا كانت النزعة التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو ؛ هى التى أدت بابن سينا إلى القول بهذا الوجود الثلاثى للكليات ؛ فإنها لم تكن موضع قبول الإمام فخر الدين الرازى الذى أخذ النزعة الأسمية التى عند الرواقية وهى تنكر أى وجود للكليات ؛ إذ الوجود عندهم خاص بالأفراد فقط ، وما التصورات أو الأفكار إلا مجرد أسماء[٣٤]. وفى ذلك يقول الرازى : «أن الماهية ليست بشئ ، وأن المثلث الكلى لا وجود له فى الخارج ، وإنما وجوده فى الذهن»[٣٥].

وقدساير متأخرو الأشاعرة فخر الدين الرازى ، فنجد الإيجى يرى أن المعقولات والكليات إنما هى أسماء أو ألفاظ أنشئت قصد التخاطب والتفاهم بين أفراد البشر، وليس لها حقيقة خارجية ، لأن الوجود الذهنى ليس وجودا حقيقيا [٣٦].

وقد تساءل بعض الأساتذة المعاصرين : هل إنكار الأشاعرة لوجود الكليات آت من أنهم تنبهوا إلى أن الروح اليونانية آمنت بنوع من الألوهية لتصورى الأجناس والأنواع ، وأنها أبدية سرمدية ، وأنها تناصر عبادة اليونان، فأنكروها إنكارا باتا[٣٧].

ويثير هذا السؤال مسألة على درجة كبيرة من الأهمية فى الدراسات الكلامية عند الأشاعرة؛ وهى أنهم حين أنكروا هذا الوجود للكليات فقد استندوا فى ذلك إلى أمور دينية بحته ؛ إذ يبدو الأمر معقولا تماما أن يكون سبب هذا الإنكار هو ما يمكن أن يؤدى إليه التسليم بوجود الأجناس والأنواع ، وبقية الكليات من مشاركة هذه الكليات فى وجودها السرمدى لوجود الله سبحانه وتعالى، وهو أمر رفضه الأشاعرة ؛ وبخاصة الإمام الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة » فقد حاول الإمام الغزالى أن يبطل قول الفلاسفة بأن العالم يوجد دائما ما دام هو معلول الله القديم الأزلى ؛ وذلك باستدلال الغزالى على استحالة زمن لاينتهى عن طريق إدخاله فكرة أن الإرادة الإلهية ، قد قدرت فى الأزل أن يوجد العالم فى الوقت الذى أراده الله تعالى؛ وبذا يكون العالم قد وجد محدثا عن الله تعالى بعد أن لم يكن[٣٨].

وعلى أية حال ، فإن إنكار الأشاعرة لوجودة الكليات كان له صدى كبير فى الأوساط الفلسفية ؛ فقد آثار مناقشات حادة طوال العصور الوسطى ، وانقسم فلاسفة العصور الوسطى إزاء هذه المسألة إلى مذاهب ثلاثة:

أ- الواقعيون وعلى رأسهم القديس انسلم (ت ١١٠٩م) ، فقد رأوا أن الأجناس والأنواع موجودة ، بل هى كل الأشياء لأنها النماذج الأولى للعالم الحسى جميعه .

ب- الاسميون ، وعلى رأسهم القديس روسلان (ت ١١٢٠م) ، ويرون أن الكليات مجرد ألفاظ تدل على أفكار عامة ، وبما أنها لاترى فلاوجود لها، لأن الموجود هو المرئى وحده.

جـ- التصوريون وعلى رأسهم القديس أبيلارد (ت : ١١٤٢م) وقد أرادوا التوفيق بين النقيضين السابقين ، فذهبوا إلى أن الكليات لا هى أشياء ولا هى ألفاظ وإنما هى تصورات فوجودها وجود منطقى فى الذهن فقط.

وقد كان لهذه المذاهب الثلاثة أثرها فى الفلسفة المسيحية وخاصة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى [٣٩].

ونلاحظ أن ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الاسمى ، الذى اعتنقه فخر الدين الرازى ، وهو الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ، وطبقة فى كثير من نقده الهدمى لعناصر المنطق الأرسطى ، فعلى سبيل المثال : نجد ابن تيمية يعتبر العلوم النظرية غير مفيدة ، وأن الجزئيات المعينة القائمة على الحس ، هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان ؛ ومن ثم فلا فائدة على الإطلاق للكليات ، والكليات لاتوجد إلا فى الأذهان ؛ فالبرهان لايوصل إلى العلم بشئ موجود ، بل بأمور مقدرة فى الأذهان لايعلم تحققها فى الأعيان(٤٠).

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لايحدث فى النفس بالبديهة والضرورة فحسب ؛ بل إن جزم النظار بالشخصيات فى الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى(٤١).

هذه هى الأسس الأسمية التى وضع عليها ابن تيمية نقده للمنطق الأرسطى وقد انعكست لديه فى نقده للحد الأرسطى؛ وهى هى بعينها التى وضع عليها آراءه عن الحد ؛ حيث يعرف «ابن تيمية» الحد بأنه «تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، فلايمكن أن يقال لايعرف المسمى بحال ولايمكن أن يقال أن يعرف به كل أحد، كذلك الحد(٤٢).

يبقى بعد ذلك أن نشير إلى نقطة مهمة ؛ وهى أن إنكار الأشاعرة لوجود الكليات فى الواقع ؛ كان له أثر كبير فى حذف معظم كبار الأشاعرة لمبحث المقولات من قائمة المنطق . والسبب فى ذلك ، أن مبحث المقولات يرتبط ارتباطا شديدا بمباحث الميتافيزيقيا ، فقد وفاها أرسطو نفسه حقها فى الجزء الرابع من كتابه «ما وراء الطبيعة»(٤٣). لذلك لم يجد الأشاعرة داعيا لمعالجتها فى كتبهم المنطقية .

جـ- التعريف :

يعد موضوع التعريف من أهم الموضوعات التى تناولها الأشاعرة بالدراسة والتحليل ؛ بل يعد أهم جزء من مبحث التصورات . لذلك سموه باسم «الحد»(٤٤) ويسمونه أيضا بالقول الشارح وذلك لشرحه الماهية ، فإما أن يكون تصوره سببا لإكتساب تصور الماهية بكنهها وهو الحد ، أو بأن يكون تصوره سببا لإكتساب تصورها بوجه يميزها عما عداها وهو الرسم(٤٥).

وقد يكون كل من الحد والرسم تاما أو ناقصا ؛ وذلك إما بالأمور الداخلية فيه أو بالأمور الخارجية عنه أو بما يتركب من القسمين كما يقول فخر الدين الرازى.

أما التعريف بالأمور الداخلية فى الماهية ؛ فإما أن يكون بمجموع تلك الأمور، وذلك هو الحد التام - أو ببعض الأجزاء- وهو أن يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيًا وإثباتًا ، كالناطق مع الإنسان- وذلك هو الحد الناقص .

وأما التعريف بالأمور الخارجة . فهو إنما يجوز إذا كان ذلك الأمر الخارج لازمًا مساويًا له نفيًا وإثباتًا ، وكان بين الثبوت ؛ وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

وأما التعريف بما نركب من الأمور الداخلة والخارجة . فإن كان ما به الاشتراك ذاتيا ، وما به الامتياز خارجيا ، سمى ذلك التعريف بالرسم التام[٤٦].

وقد كان لبعض الأشاعرة تحفظات على هذا التعريف ؛ فنجد الإمام فخر الدين الرازى «ينكر الحد الأوسط القائم على الكليين : الجنس والفصل ، وهو الذى يبنى عليه التعريف الأرسطى ، ففى كتابه «المباحث المشرقية»[٤٧] يرى الرازى أن المناطقة يأخذون الذاتى العام أى الجنس ، والذاتى الخاص أى الفصل فى تعريف الشئ ؛ ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لايتوصل إليه إلا بالمعلوم ؛ ثم لو افترضنا أنه اتفق الإلمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل ، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لايعرف الشئ إلا به فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتنعة ، وكذلك تعريف الشئ. ومن أجل ذلك يقول الرازى «الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه فى المنطق»[٤٨].

وثمة نوع آخر من التعريف لانجده عند أرسطو ؛ تحدث عنه الغزالى وتردد عند المتأخرين من المناطقة الأشعريين وهو التعريف بالمثال أى تعريف الشئ بنظائر وأشباهه فإذا سأل سائل عن السيف فيقال له : أنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا ، وكما يقال عن الرماد بأنه خشب محترق وللولد أنه نطفة مستحيلة وعن العشرة بأنها خمسة وخمسة وعن العفيف بجزذياته وأشخاصه ومحسوساته ».

وفائدته الكبيرة فيما يقول أبو البركات : «هو أنه يرد كتابع للأقوال المعرفة وهى الحدود والرسوم ، فيعطى فهمًا لمضمونها ، ولكنه ليس متممًا لمفهومها ، فيأنس الذهن بما عزب عن

ألفاظها ويقرب إليه ما بعد من مدلولاتها ، ويجمع له ما تفرق من معانيها ، وهو كثير النفع فى التعاليم لتقريبه على المتعلمين وتخفيفه عن المعلمين [٥٠].

إلا أن أبا البركات لايرى الأذهان القوية والذكية بحاجة إلى هذا التعريف وخاصة إذا كانت قد عرفت العلوم ، وتمرست على الفهم والتفهيم ، والعلم والتعليم لذلك يرى أن المعتدين بهذا التعريف ، إنما هم ضعيفوا الأذهان قليلوا الرياضة والتمرن فى العلوم؛ ولهذا يكثر استخدامه فى الخطب والأشعار التى تخاطب جمهور الناس[٥١].

ويصل «أبوالبركات» من ذلك كله إلى أن أفضل الأقاويل المعُرفة هى الحدود، لأنها تفيد المعرفة الذاتية التامة، وأنقص منها الرسوم ، لأنها إنما تفيد معرفة عرضية أو مشوبة بالعرضية؛ لأنها تتمم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الأعراض واللواحق ، وأنقص منها كثيراً التمثيلات؛ لأنها لاتعرف بنفسها ، ولاتفيد معرفة الذاتية ولاعرضية ، وإنما تورد فى لواحق الأقاويل المعرفة ومعها ، لتسهيل سبيل الإفادة والمعونة عليها [٥٢].

وهنا نوع آخر من التعريفات عرضها الأشاعرة ، وهو التعريف اللفظى ؛ ويعنى تعريف لفظ بلفظ أوضح منه فى الدلالة ؛ فهو مجرد شرح لمعنى الاسم من حيث اللفظ ، ويكون ذلك بتبديل لفظ بلفظ أعرف منه عند طالب التعريف، ويذكر الغزالى أمثلة كثيرة لهذا التعريف فى مقدمة المستصفى حيث يقول « .. كمن يقول ما العقار ؟ فيقال الخمر، وما الغضنفر ؟ فيقال الأسد، وهذا التعريف إنما يحسن بشرط أن يكون المحسُون فى الجواب أشهر من المذكور فى السؤال ، ثم لايكون إلا شرحا للفظ[٥٣].

وهكذا نستطيع أن نتبين أن الأشاعرة كانت لهم جهود عظيمة فى مبحث التصورات ؛ وأنهم إن كانوا قد اقتربوا من أرسطو كثيراً أو أخذوا عنه بعض مضامين هذا المبحث ؛ فإنهم أضافوا بعض الجديد الذى لم يعرفه أو لم يهتم به أرسطو فى مباحثه المنطقية .

٢- مبحث التصورات فى أصول الفقه

رأينا فيما سبق ؛ كيف أفاض الأشاعرة فى شرح مبحث التصورات فى المنطق ؛ وخاصة فى دراسة الألفاظ والتعاريف المنطقية . وهذا الأمر انعكس أثره فى الدراسات الفقهية عند الأشاعرة ، ويمكن معرفة ذلك فى عدة وجوه :

الوجه الأول :

أن الأشاعرة حاولوا وضع عدة طرق لفظية تفيد الفقيه فى معرفة كيف يستنبط الأحكام من النصوص ؛ وهذه الطرق أساسها تعرف معانى النصوص بمعرفة دلالة الألفاظ والعبارات على معانيها ، وكيفية هذه الدلالة أهى بالمنطوق أم بالمفهوم. ولايمكن فهم الألفاظ إلا بمعرفة أصل وضعها فى اللغة لمعانيها واستعمالها الحقيقى والمجازى[٥٤].

الوجه الثانى :

هو أن الأساليب تختلف فى درجة وضوحها وخفائها ؛ ولابد للمجتهد فى استنباط الأحكام من أن يكون قادرا على فهم الأساليب المختلفة لآداء المعانى، وإلى جانب ذلك يحتاج إلى معرفة مقاصد الشرع العامة من التشريع ، حتى يستطيع فهم النصوص على وجهها .

الوجه الثالث :

فلقد وجد الأشاعرة أن لعلاقة اللفظ بالمعنى عدة اعتبارات ، لابد من البحث فيها ، وذلك من حيث أن اللفظ يوضع أولا فى معناه ، ثم تستفاد منه المعنى المستعمل فيه بكيفيات ووسائل مختلفة .

ولهذا فقد قسموا اللفظ بالإضافة إلى المعنى أقساما أربعة باعتبارات مختلفة هى :

١- باعتبار المعنى الذى وضع له .

٢- باعتبار المعنى الذى استعمل فيه .

٣- باعتبار ظهور المعنى وخفائه .

٤- باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى.

وسنفصل القول كيفية دلالة اللفظ على المعنى.

وسنفصل القول في هذه الأقسام على النحو التالى :

١- الاعتبار الأول : بالنسبة لتقسيم اللفظ باعتبار المعنى الذى وضع له، فهو ينقسم إلى خاص ، وعام ، ومطلق ، ومقيد .

- أما دلالة الخاص ، فتعنى اللفظ الذى وضع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد[٥٥]؛ وقد يكون اللفظ الموضوع لمعنى واحد موضوعا لشخص معين كأسماء الأعلام ،

مثل «زيد وهذا الرجل» ، وقد يكون موضوعا للجنس ، مثل «إنسان وامرأة» ، وقد يكون موضوعا للنوع ، مثل «رجل»[٥٦] .

– وأما دلالة العام ، فتعنى اللفظ الذى وضع للدلالة على شيئين فصاعدا من غير حصر[٥٧] ، مثال ذلك ، قوله تعالى : «حرمت عليكم أمهاتكم»[٥٨] ، فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع[٥٩] .

– وأما المطلق ، فهو لفظ خاص يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع دون أن يفيد شيوعه بقيد لفظى ، مثل حيوان ، وطائر ، وكتاب ، وطالب ، فإنها ألفاظ موضوعة للدلالة على فرد شائع فى جنسه[٦٠] .

– وأما المقيد ، فهو لفظ خاص يدل على فرد سائع مقيد بقيد لفظى مستقل يقلل شيوعه ، مثل «بغدادى ومسلم» و «رجل قصير» و«كتاب فقه» ، فإن الخاص قد قيد هنا بما يقلل الشيوع فيه- والواقع أن المقيد ما هو إلا مطلق لحقه قيد فأخرجه عن الإطلاق إلى التقييد[٦١] .

٢- الاعتبار الثانى : أما تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى:

فينقسم إلى قسمين : حقيقة ، ومجاز . وكل منهما إلى صريح وكناية .

فالحقيقة : استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له فى اصطلاح المتخاطبين والمجاز استعمال اللفظ فى غير الموضوع له فى اصطلاح المتخاطبين لعلاقة وقرينة[٦٢] .

وتنقسم الحقيقة إلى حقيقة لغوية ، وحقيقة شرعية ، وحقيقة عرفية خاصة، وحقيقة عرفية عامة .

أ- الحقيقة اللغوية : استعمال اللفظ فى معناه اللغوى؛ كاستعمال الإنسان فى الحيوان الناطق والأسد فى الحيوان المفترس .

ب- الحقيقة الشرعية : استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له شرعا كاستعمال الصلاة فى الأقوال والأفعال المعروفة .

جـ- الحقيقة العرفية الخاصة : أن يستعمل اللفظ فى معنى عرفى خاص ؛ وفى اصطلاح جماعة معينة كاستعمال الرفع والنصب والحال فى معانيها المعروفة عند النحاة واستعمال العرض والجوهر فى معانيها المعروفة عند المتكلمين .

د- الحقيقة العرفية العامة : استعمال اللفظ فى معناه العرفى العام كاستعمال لفظ الدابة فى ذوات الأربع[٦٣].

وكذلك ينقسم المجاز إلى الأنواع الأربعة السابقة ، فينقسم إلى :

أ- مجاز لغوى ، وهو استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له لعلاقة وقرينة لغوية ؛ كاستعمال الإنسان فى الحيوان الناطق فقط، وكالاستعمال الشرعى للصلاة فى الدعاء.

ب- مجاز شرعى : وهو استعمال اللفظ فى غير معناه الموضوع له لعلاقة وقرينة شرعية كاستعمال اللغوى لفظ الصلاة فى العبادة المخصوصة.

جـ- مجاز عرفى خاص، وهو استعمال اللفظ فى غير الموضوع له لمناسبة وعلاقة عرفية خاصة، كاستعمال النحوى لفظ الحال فيما عليه الإنسان من خير أو شر.

د- مجاز عرفى عام : وهو استعمال اللفظ فى غير الموضوع له لمناسبة وعلاقة عرفية عامة، كاستعمال الدابة فى الإنسان البليد[٦٤].

٣- الاعتبار الثالث : تقسيم اللفظ من حيث الظهور والخفاء :

فقد قسم الأشاعرة اللفظ بحسب ظهور معناه إلى : واضح الدلالة، وخفى الدلالة . فواضح الدلالة : ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجى ، وخفى الدلالة : ما استتر معناه لذاته أو لأمر آخر، فهو اللفظ الذى يتوقف فهم المراد منه على غيره ، ولايفهم المراد منه لخفائه وغموضه[٦٥].

ولكل قسم من هذين القسمين أقسام نفصلها فيما يلى :

أ- أقسام اللفظ واضح الدلالة :

ينقسم اللفظ واضح الدلالة على معناه إلى أربعة أقسام ، ليست كلها فى مرتبة واحدة ؛ بل هى متفاوتة فى مراتب الوضوح والظهور . وهذه الأقسام هى: الظاهر ، والنص ، والمفسر، والمحكم .

أما الظاهر ، فهو اللفظ الذى دل بصيغته على معناه المتبادر منه . وهذا المعنى غير مقصود من سياق الكلام أصالة (إنه لم يقصد من الكلام إفادته بالذات قصداً أوليا ، وإن كان يفهم تبعيا) ، مع احتمال التأويل والتفسير ، وقبول النسخ فى زمن الرسالة [٦٦]. ومن

أمثلته قوله تعالى : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»[٦٧] دل بظاهرة على حل زواج ما طاب لكم من النساء ؛ أي حل الزواج وهو معنى لم يقصد إفادته أوليًا من سوق الآية وهو : إباحة تعدد الزوجات ، وقصر عدد الزوجات على أربع. ومن الواضح أن لفظ «ما» فيما طاب عام يحتمل التخصيص[٦٨].

وأما النص ، فهو اللفظ الذى دل بصيغته على معناه المتبادر منه، وهذا المعنى هو الذى قصد أصالة من سوق الكلام مع احتمال وقبوله النسخ . مثل قوله تعالى : «وأحل الله البيع وحرم الربا»[٦٩]، وهذه الآية تدل على نفى المماثلة بين البيع والربا[٧٠].

هذا هو معنى النص كما يرى الغزالى فى اصطلاح الأصوليين : فهو عندهم ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم ؛ وقد أطلق الفقهاء كما يقول الغزالى كلمة النص على غير ما أطلق الأصوليون ، فعندهم يطلق النص فى مقابل الإجماع والقياس ، أى يريدون به «الكتاب والسنة» فقالوا هذا الحكم ثابت بالنص لا بالإجماع ولا بالقياس ، كما يقولون : «نصوص الكتاب والسنة تشهد بكذا ، فإنهم يريدون بذلك نظمها ، أعم من أن يكون هذا النص ظاهراً فى معناه أو مفسراً أو نصًا أو حكما[٧١].

وأما المفسر ، فهو اللفظ الذى دل بصيغته على معناه الظاهر المتبادر منه المقصود أصالة ، وسيق الكلام له دون احتمال التأويل ؛ لكنه يقبل احتمال النسخ فى عهد الرسالة[٧٢]. ومن أمثلة المفسر قوله تعالى : «وقاتلوا المشركين كافة»[٧٣]. فإن لفظ «كافة» منعت احتمال التخصيص للعام المذكور قبلها وهو لفظ «المشركين» ، وأيضا الألفاظ الخاصة من قبيل المفسر كلفظ «مائة» فى قوله تعالى «فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[٧٤].

وأما المحّكم ، فيقول الجوينى فى تعريفه «بأنه كل ما علم معناه وأدرك فحواه»[٧٥]؛ أى هو اللفظ الذى دل بصيغته على معناه الظاهر المقصود أصالة، وسيق لاجله الكلام، دون أن يحتمل التأويل ولا النسخ لا فى حياة الرسول عليه السلام ولابعد وفاته . ومن أمثلة قوله تعالى : «ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً»[٧٦]. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة»[٧٧].

وبهذا التفسير تكون الأقسام المذكورة متباينة ، لأن كل قيد فى أحدها يعتاد ما فى الآخر ولايمنع اجتماع الظاهر والنص فى لفظ بالنسبة إلى السوق وعدمه ، وقد ينفرد النص ولكن الظاهر لاينفرد أبدا؛ لأن كل لفظ لابد له من معنى سبق له .

ب- أقسام اللفظ غير واضح الدلالة :

ينقسم اللفظ غير واضح الدلالة أى خفيها إلى أربعة أقسام هى : الخفى والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه .

وليست كل هذه الأقسام فى مرتبة واحدة من الخفاء ؛ بل هى مرتبة بحسب قوة خفائها ترتيبا تصاعديا ، فأشدها خفاء هو المتشابه وأقل منه المجمل ، ودونه المشكل، ثم الخفى .

ووجه تقسيمها إلى هذه الأقسام : أن المراد من اللفظ الخفى أنه إما أن يكون خفاؤه راجعًا إلى نفس اللفظ أو يكون راجعًا لعارض غير اللفظ ، فالخفاء، إن كان راجعًا لعارض غير اللفظ : فذلك الخفى، وإن كان الخفاء لنفس اللفظ ، فإن أمكن إدراك المراد من اللفظ بالعقل والقرينة ، فذلك المشكل، وإن أمكن إدراكه بالنقل لا بالعقل ، فذلك المجمل ، وإن لم يكن إدراكه أصلاً لا بالفعل ولا بالنقل ، فيسمى متشابهًا(٧٨) .

وقد فصل الغزالى القول فى هذه الأقسام على أساس أن الخفى ، هو اللفظ الذى يدل على معناه الظاهر ، ولكن عرض له شئ من الخفاء بسبب من غير لفظه ، فكان عند انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء يزول بالنظر والتأمل(٧٩) .

أما المشكل ، فهو اللفظ الذى يخفى المراد منه ، فلايدرك ، إلا بالبحث والتأمل فيما يكتنفه من القرائن والأدلة(٨٠) .

وأما المجمل ، فهو اللفظ الذى لايتضح المراد منه إلا ببيان ممن أجمله؛ ومعنى ذلك أن المجمل له دلالة ، ولكن تلك الدلالة غير واضحة ، لعدم وجود القرينة التى تعينها وقد فسر الرازى سبب عدم وضوح الدلالة فقال : إما أنه يرجع إلى أن الشارع نقل الألفاظ من معانيها إلى معانى شرعية اصطلاحية، كألفاظ الصلاة والصيام والزكاة والحج ... ففى معنى الصلاة الدعاء، وفى معنى الصيام والإمساك ، وفى معنى الزكاة الطهارة والنماء، وفى معنى الحج القصد ، وسمى الشارع بها العبارات المفروضة ، وأصبحت دلالتها غير دلالتها اللغوية ، وقد بين المراد منها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنته القولية والعملية.

وإما يرجع إلى أن يكون اجمال اللفظ لتعدد معانيه وعدم وجود القرينة التى تعين المراد منه، فيكون كالمشترك الذى لايسهل ترجيح أحد معانيه على سائرها ، فإذا وجد ما يعين المراد باللفظ صار من المفسر فلاخفاء بعد ذلك ، وإذا تعذر وجود القرينة ظل من المجمل الذى يرى الأحناف الترفق فيه، لأنهم لايجيزون استعمال المشترك فى كل معانيه.

وإما أن يكون الإجمال لغرابة اللفظ ، مثل لفظ «هلوعًا» إذ إن دلالته على الحرص والجزع غير واضحة[٨١].

أما القسم الرابع من أقسام اللفظ غير واضح الدلالة ، فهو المتشابه ، وهو اللفظ الذى يخفى معناه ، ولاتوجد قرينة تبينه ، واستأثر الشارع بعلمه فلم يبينه [٨٢].

٤- الاعتبار الرابع : تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى.

اختلف الأصوليون والفقهاء فى تقسيم دلالة اللفظ على مراد المتكلم .. فنجد الأحناف يقسمون طرق دلالة اللفظ على المعنى أربع أقسام هى : عبارة النص ، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.. بينما قسم الشافعية طرق دلالة اللفظ على المعنى إلى قسمين : دلالة النطق ، ودلالة المفهوم [٨٣].

وقد وفق الغزالى والآمدى بين رأى الأحناف والشافعية فى تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالته على المعنى . وذلك فى خمسة أضرب يمكن توضيحها على النحو التالى :

١- الضرب الأول :

دلالة الاقتضاء ، وهى التى لايدل عليها اللفظ ، ولايكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ ، وأما من حيث لايمكن كون المتكلم صادقًا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به[٨٤].

ومعنى هذا أن دلالة الاقتضاء ، هى دلالة الكلام على مسكوت عنه، يتوقف صدق الكلام على تقديره أولايستقيم معناه إلا به ، أى أن صيغة النص لاتدل عليه، وإنما صحة الكلام أو استقامته عقلاً أو شرعًا تقتضيه وتتوقف عليه ، فالاقتضاء معناه الاستدعاء والطلب .

ومن التعريف لدلالة الاقتضاء يظهر أن هذه الدلالة لها أنواع ثلاثة :

أ- ما وجب تقديره لصدق الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه» ، فإنه دل بعبارته على رفع الفعل الذى يقع خطأ أو نسيانًا أو إكراهًا بعد وقوعه ، ولكن هذا ضرب من المحال ولايصح ولايستقيم ، لأن الفعل بعد وقوعه لايمكن رفعه على أى وجه حدث ووقع إكراهًا أو خطأ أو عمداً أو نسيانًا أو اختياراً ، فكانت الحاجة ماسة إلى تصحيح الكلام واستقامة معناه وصدقه لكونه صادرا ممن يستحيل عليه الكذب إلى تقدير فى الكلام ، وهذا المقدر (اسم أو

حكم) ، فيصير المعنى رفع عن أمتى اسم الخطأ والنسيان ، أو حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[٨٥].

ب- ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلا كقوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام : «واسأل القرية التى كنا فيها » [٨٦]، فإنه لايصح عقلا إلا على تقدير «اسأل أهل القرية »[٨٧].

جـ- ما وجب تقديره لصحة الكلام شرعا ، كما إذا قال شخص لآخر اعتق عبدك عنى فإن هذا الكلام لايصح من المتكلم ، إلا إذا ملك الأمر عبد المأمور بالبيع فلابد لصحة الكلام من تقدير محذوف هو البيع ، فكأنه قال بع عبدك منى واعتق هذا العبد عنى فيكون البيع ثابتًا اقتضاء ، ومن أمثلة دلالة الاقتضاء، قوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير »[٨٨] وقوله : «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم»[٨٩]؛ ذلك لأن الحرمة تتعلق بالزواج وإنما تتعلق بالأفعال ، فتدل هذه النصوص على مقتضى أى مقدر يتوقف على تقديره صحة الكلام، واستقامة معناه ، فيقرر فى الآية الثانية تحريم زواج الأمهات والبنات : ذلك لأن التحريم لايتعلق بالذوات ، لأن متعلق الأفعال ومحلها هو أفعال العباد وتصرفاتهم لا ذواتهم[٩٠].

٢- الضرب الثانى :

دلالة إشارة النص، وتعنى دلالة الكلام على معنى غير مقصود لا أصالة ولاتبعًا ، ولكنه لازم للمعنى المقصود منه لزوما عقليا أو عاديا يقول الغزالى «ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ، نعنى به ما يتبع اللفظ من غيره تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم من إشارته وحركته فى أثناء كلامه مالايدل عليه نفس اللفظ »[٩١].

ومن أمثلة دلالة إشارة النص، قوله تعالى : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم»[٩٢] دل بعبارته على إباحة الوقاع فى كل لحظة من لحظات ليالى الصيام . وهو المقصود الأول بالسياق . ويلزم من جواز الوقاع فى آخر لحظة من الليل، بحيث يطلع الفجر قبل التمكن من الاغتسال صحة الصوم مع الجنابة ، فدلالة الكلام على هذا اللازم من دلالة إشارة النص، وواضح أن هذا المعنى غير مقصود بالسياق ، لكنه لازم للمعنى المقصود بالسياق[٩٢].

٣- الضرب الثالث :

دلالة المنطوق ويعرفها الغزالى بأنها فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب[٩٣] بمعنى ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما فى علة الحكم التى يفهم كل عارف باللغة مناط الحكم أى علته[٩٤].

ومن أمثلة دلالة المنطوق قوله تعالى : «والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما»[٩٥]. وقوله تعالى أيضًا : «الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما»[٩٦]، فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزانى، وهو المنطوق به، فهم كون السرقة والزنا علة للحكم[٩٧].

٤- الضرب الرابع :

دلالة مفهوم الموافقة ، وهى دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق لمسكوت عند بسبب اشتراكهما فى علة الحكم المفهومة بطريق اللغة، يقول الغزالى: «دلالة مفهوم الموافقة هى فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب على الأبناء تجاه الوالدين من قوله تعالى : «فلا تقل لهما أف ولاتنهمرهما»[٩٨]، وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا»[٩٩]، وفهم ما وراء الذرة والدينار من قوله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»[١٠٠]، وقوله : «ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده إليك»[١٠١].

٥- الضرب الخامس :

دلالة مفهوم المخالفة ، وهو دلالة اللفظ على ثبوت يقتضى حكم المنطوق به للمسكوت عنه ويسمى عندهم «دليل الخطاب» ، ويكون ذلك لانتقاء قيد من القيود المعتبرة فى الحكم، فإذا دل نص شرعى على حكم فى محل مقيد بقيد بأن كل موصوفا يوصف أو مشروطا بشرط ، فهذا المحل الذى قيد بقيد هو منطوق النص، والمحل الذى انتفى عنه الوصف أو الشرط هو السكوت عنه، فإذا كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به، سمى مفهوم الموافقة ، وإذا كان مخالفا له سمى مفهوم المخالفة ، مثال ذلك قوله تعالى : «قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا» ، وهذه الآية تدل بمنطوقها على تحريم الدم المسفوح ، ودلالته فيها على حكم الدم غير المسفوح إنما هو مسكوت عنه[١٠٣].

وقد بحث الغزالى والآمدى فى مفهوم المخالفة ، وكانت لهما دراسات واسعة فى كتبهما[١٠٤]، لاتخص موضوعنا ، لذا اكتفينا بهذا القدر من مفهوم المخالفة.

الحد الأصولى :

ننتقل إلى نقطة أخرى من مبحث التصورات فى أصول الفقه، وهى قضية الحد الأصولى، حيث يعد موضوع الحد الأصولى من أهم الموضوعات التى تناولها الأشاعرة بالدراسة والتحليل فى كتبهم الفقهية، بل يعد أهم جزء من مبحث التصورات فى أصول الفقه ، وذلك شأنه شأن مبحث التصورات فى المنطق .

وقد اختلف الأشاعرة فى تعريف هذا الحد ، فنجد الباقلانى يعرفه بأنه هو «الحد بعينه ولو كان غيره ، لم يكن حده ، وإنما على الحاد أن يأتى بعبارة السائل عالما بها إن جهل ما سأل عنه فهو جهل العبارات كلها فسحقا سحقًا »(١٠٥).

ويهاجم الإمام الجوينى هذا التعريف بشدة ، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التى بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتى عما عداه ، ولن يوصل تغاير العبارات وإبدال لفظ بلفظ .

ثم يستهل الجوينى بعد ذلك فيتحدث عن موقفه فى الحد، وذلك بإثبات ثلاثة ألفاظ على أنها مترادفة هى «الحد» وسالحقيقة» و«المعنى» ويقول أن هذه الألفاظ الثلاثة فى عرف علماء الأصول واحد.

ثم يضيف بأن لكل منها مزية «اختصاص فى لسان العرب على اعتبار أن لفظه «لحد» مثلا لاتجرى مستحسن فى الكشف عن بيان كل شئ وصفاته ، ويبين ذلك فيقول : «... فإنه لايحسن أن يقال : ما حد إلا له وما حد علمه وقدرته ، ولكن ما حقيقة الإله وقدرته وعلمه على اعتبار أن لفظ الحد فى اللغة يتضمن إشارة إلى النهاية ، وهذا مالايليق بالله وصفاته»(١٠٦).

وبعد هذه التفرقة الدقيقة بين آداء الألفاظ للمعانى ، يقدم تعريفه للحد والحقيقة ، فيقول : «... وأوضح العبارات فى بيان معني الحد والحقيقة هو ههنا:

- اختصاص المحدود بوصف يخلص له .
- وقد قيل فيه : إنه الجامع المانع .
- وقد قيل هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .
- وقيل غير ذلك مما يطول ذكره .

وإنما اخترنا العبارة الأولى وهي : «اختصاص المحدود بوصف يخلص له»، وذلك لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات ، وفي كثير من الشرعيات[١٠٧].

ومن هنا يتضح لنا أنه أول سمة من سمات مذهبه في الحد، لأن من مقومات الحدود هذه السمة التي هي الواقعية ، لأنه في هذه العبارة التي اختارها، يهتم ببيان أن الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية ، وهي حقيقية أو عينية أو واقعية ، وهذا يعني أنه ينبذ كل ما هو متصور بعيداً عن واقع خارجي متحقق بصفة منفصلة عن الذات العارفة ، ويقبل على ما يمثل حقيقة موجودة فعلاً وليس فقط متصورة . والتعريفان اللذان يلقيان لديه القبول لايقومان على تقدير ما هو حقيقة ، وإنما يحومان حولها ، ويتعلقان باللفظ أكثر من الواقع[١٠٨]. وهو لذلك ، يهاجم الجويني المعتزلة ، لأنهم ما رجعوا في اسم ولاصفة ولاحقيقة إلا بالعبارات واللغات [١٠٩].

ويمكننا أن نستخلص من تعريف الجويني أنه ينحو في الحد المنحى اللفظي، فالحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره . ولم يلجأ في تعاريفه إلى أي نوع من أنواع الحدود الأرسطية ، بل إن الجويني يرفض ما ذهب إليه المناطقة من اعتبار أن التعريف يتكون بالجنس والفصل، مبينا أن الفصل أو الذاتي الخاص كما يسميه المناطقة غير معلوم عند من يجهله ؛ وبالتالي فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لايتوصل إليه إلا بالمعلوم. لذلك فإن الجويني يأخذ في تعريفه للحد «بأنه يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره»[١١٠].

وإذا كان الحد عند الجويني ، يعني التمييز بين المحدود وغيره ، فما القانون الذي نستخدمه لاقتناص الحد ، وكيف يحصل هذا التمييز ؟

يجيبنا الجويني عن ذلك فيقول ، «ذلك يحصل بالوصف اللازم للحدود طرداً وعكسًا ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه»[١١١].

فالجويني ، إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الإطراد والانعكاس .

غير أن الغزالي ، حين أراد أن يبرر مشروعية تطويع المنطق للدراسات الفقهية ، أنكر فكرة إقامة الحد على الطرد والعكس، ودعا إلى الأخذ بالحد المنطقي الذي يعتمد على الجنس والفصل ، وفي ذلك يقول الغزالي : «وأما حد الحد عند من يقتنع بالرسميات ، فإنه اللفظ

الشارح للشئ بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس. وزمام حده عند من لايطلق اسم الحد إلا على الحقيقى، فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشئ، ولايحتاج فى هذا إلى ذكر الطرد والعكس ؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة ولايحتاج إلى التعرض للوازم والعوارض، فإنها لاتدل على الماهية، بل لايدل على الماهية إلا الذاتيات(١١٢).

يتضح لنا فيما سبق، أن هناك طريقين للحد عند الأشاعرة :

الطريقة الأولى : ويمثلها المتقدمون من الأشاعرة، وبخاصة الجوينى، وهى طريقة ترفض طريقة المناطقة المشائيين، فى الأخذ بالحدود، وتعتمد على المنهج الموروث عند الفقهاء والنحاة، وهو منهج أخذ به بعد ذلك الإمام ابن تيمية فى كتابه «الرد على المنطقيين»(١١٣).

الطريقة الثانية : ويمثلها المتأخرون من الأشاعرة وبخاصة الغزالى، وهى طريقة تؤيد المناطقة المشائيين فى الأخذ بالحدود.

ويعطينا ابن تيمية دليلاً على هذا فيقول : «ذهب المحققون من النظار، على أن الحد، فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون اتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم، فعلى خلاف هذا، وإنما أدخل هذا من تكلم فى أصول الدين والفقه بعد أبى حامد «الغزالى» فى أواخر المائة الخامسة، وهم الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره، وذلك مشهور فى كتب أبى الحسن الأشعرى، والقاضى أبى بكر (الباقلانى) وأبى اسحاق وابن فورك، والقاضى أبى يعلى وابن عقيل والنسفى وأبى على وأبى هاشم وعبد الجبار والطوسى ومحمد بن الهيثم وغيرهم(١١٤). ويقول ابن تيمية فى فقرة أخرى : «... ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما حَدّ فى ذلك متأخروهم(١١٥).

هذا ما يمكن الإشارة إليه فى مبحث التصورات فى الفقه. ويمكن القول بأن الأشاعرة قد أفادوا فى بحثهم للتصورات فى الفقه من مباحثهم فى التصورات فى المنطق، وخاصة فى تعريفاتهم للألفاظ والمصطلحات الفقهية التى عرضها الفقهاء والأصوليون السابقون عليهم.

ثانيا : مبحث التصديقات فى المنطق وأصول الفقه

١- مبحث التصديقات فى المنطق

عرضنا فيما سبق مبحث التصورات فى المنطق وأصول الفقه ، وسنعرض الآن مبحث التصديقات فى المنطق.

يتناول مبحث التصديقات فى المنطق موضوعين هما : القضايا والاستدلال .

أ- القضايا

عالج أرسطو القضايا فى كتابه «العبارة» ؛ حيث يرى أن القضية جملة ، تحتوى بالضرورة على فعل يقوم بالربط بين عناصرها . والجملة كلام له معنى بالاتفاق وكل جزء منها ، قد يكون له معنى ، ولكن معناه ينطوى عن معنى الحكم الذى تنطوى عليه القضية ، لأن الكلمة سواء كانت اسمًا أو فعلا لاتكون قضية موجبة أو سالبة ، إلا بإضافتها إلى كلمات أخرى ، أو إضافة كلمات أخرى إليها تؤلف جملتها القضية ولكن ليست كل جملة قضية، إذ لاتكون الجملة قضية إلا إذا احتملت الصدق أو الكذب ، فكل القضايا سواء كانت موجبة أو سالبة لابد من أن تكون إما صادقة أو كاذبة(١١٦).

وقد تناول فلاسفة الإسلام ، وبخاصة ابن سينا فى «كتاب العبارة» القضايا بالشرح والتفصيل ؛ ولم يقف عند أبحاث أرسطو، بل أضاف إليها أبحاث أخرى، وأول وأهم تلك الأبحاث التى أضافها «ابن سينا» القضايا الشرطية . حيث تناولها بالدراسة والتحليل والتقسيم والتفريع ، متابعا فى ذلك الرواقيين والشراح اليونانيين المتأخرين (١١٧).

ولقد ساير الأشاعرة «ابن سينا» فى الأخذ بالقضايا الشرطية ، بجانب القضايا الحملية الأرسطية ، فنجد الغزالى يقسم القضايا إلى القضية الحملية والقضية الشرطية. ويعرف القضية الحملية بأنها «جملة تتألف من موضوع نتحدث عنه، ومحمول نتحدث به، مثال ذلك العالم حادث - العالم ليس بحادث .. أما القضية الشرطية فهى جملة تتألف من قضيتين حمليتين أو أكثر مرتبطة بأداة شرط معينة، وتنقسم بدورها إلى قسمين : شرطية متصلة، كقولنا : إن كان العالم حادثا فله محدث ، أو شرطية منفصلة كقولنا العالم إما حادث وإما قديم . ويذكر الغزالى بأن هذه القضية تسمى عند المتكلمين والفقهاء بالسبر والتقسيم(١١٨).

وثمة تفصيلات كثيرة تتعلق بالقضايا الشرطية ويقسمها الغزالى إلى ثلاثة أقسام :

أ- ما يمنع الجمع والخلو جميعا ، كقولنا العالم إما حادث أو قديم ، فإنه يمنع اجتماع القدم والحدوث والخلو من أحدهما ، أى لايجوز كلاهما ويجب أحدهما لامحالة .

ب- ما يمنع الجمع دون الخلو، كما إذا قال قائل هذا حيوان وشجر ، فنقول هو إما حيوان وإما شجر ، أى لايجتمعان جميعًا ، وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حماراً مثلاً .

جـ- ما يمنع الخلو ولايمنع الجمع ، كما إذا أخذت بدل أحد الجزأين لازمة لنفسه بأن قلت مثلا إما أن يكون زيد فى البحر ، وإما ألا يغرق ، فإن هذا يمنع الخلو ولايمنع الجمع ، إذ يجوز أن يكون فى البحر ولايغرق(١١٩).

ونلاحظ أن الرازى والآمدى قد سايرا الغزالى فى تقسيمه للقضايا الشرطية والحملية . ولم يضيفا جديداً ؛ بل كانا تابعين لكل ما قاله الغزالى(١٢٠).

ب- الاستدلال :

وهو الجزء الثانى من مبحث التصديقات . والاستدلال عند المناطقة ثلاثة أنواع: القياس والاستقراء والتمثيل . وقدساير الأشاعرة المناطقة المسلمين فى الأخذ بهذا التقسيم . فنجد مثلا الغزالى يتحدث عن القياس ، فيطلق عليه اسم «مناهج الأدلة» حينًا واسم «موازين المعرفة» حينًا آخر . أما التسمية الأولى فنجدها فى «الاقتصاد فى الاعتقاد»(١٢١)، فى حين أن التسمية الثانية نجدها فى «القسطاس المستقيم»(١٢٢).

ويعرف الغزالى «القياس»، بأنه قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولاً آخر اضطراراً »(١٢٣)، وهو يكون على أربعة أنواع : قياس حملى ، وقياس شرطى متصل ، وقياس شرطى منفصل ، وقياس خلف ، وهذه الأقيسة بأنواعها الأربعة تنقسم إلى أشكال تختلف باختلاف الحد الأوسط فيها، والأشكال تنقسم بدورها إلى ضروب ذات اقترانات عدة ، ويتبين له بالتالى أن الأشكال الحملية ثلاثة(١٢٤).

ثم ينطلق الغزالى، بعد تحرير الأصول والمبادئ التى يقوم عليها القياس إلى تفصيل الأشكال بضروبها ؛ بادئا بالقياسات الحملية منها ومنتهيا بالقياسات ذوات الخلف ، كل ذلك فى أسلوب توخى فيه إيراد أقوال المناطقة المسلمين ، وبخاصة ابن سينا .

وقد ساير الرازى والآمدى الغزالى فى شرح القياس المنطقى، ولم يضيفوا جديداً بل كانوا تابعين لكل ما قاله الغزالى[١٢٥].

أما الاستقراء ، فيعرفه الغزالى «بأنه هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى، حتى إذا وجدت حكمًا فى تلك الجزئيات فحكمت على ذلك الكلى به» .

ويعطينا الغزالى مثالاً عليه ؛ فيقول : «ومثاله فى العقليات ، أن يقول قائل فاعل العالم جسم فيقال له : لم ؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له لم ؟ فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جميعًا جسمًا؛ فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به»[١٢٦].

ولقد ساير الرازى والآمدى الغزالى فى تعريفه الاستقراء ؛ فنجد الرازى يقول عنه بأنه : «الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة، وهو لايفيد اليقين فإنه ربما كان حال مالم يستقرأ بخلاف ما استقرئ»[١٢٧] ، والاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء ، هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته. والقياس هو أن يحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى. ويذكر الرازى بأننا إذا عرفنا هذا فنقول : الاستقراء على قسمين : أحدهما : أن يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته ، وهو ما يعنى الاستقراء التام . والثانى : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته[١٢٨] وهو ما يعنى الاستقراء الناقص .

أما الآمدى؛ فيعرف الاستقراء بأنه «عبارة عما يوجب نسبة كلى إلى آخر بإيجاب أو سلب لتحقق نسبة تلك الكيفية إلى ما تحت الكلى المنسوب إليه من الموضوعات ؛ وذلك كما لو قيل : كل متحرك جسم ، لضرورة الحكم به على ما تحت المتحرك من الموضوعات كالجماد والنبات والحيوان وقيل : هو تحديد الجزئيات ثم الحكم بالقضية الكلية بعد[١٢٩].

وينتهى الأشاعرة من تعريفهم للاستقراء إلى أنه لايمكن الاعتماد عليه فى تحصيل اليقين ولا فى الوصول إلى المعارف الإلهية[١٣٠].

وأما التمثيل ؛ فيعرفه الغزالى فيقول : «... ومعناه أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما، ومثاله فى العقليات أن نقول : إن السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التى يشاهد حدوثها »[١٣١].

ويوضح الغزالى رأيه هذا بقوله : «... وهذا غير سديد ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثًا ، لأنه جسم ، وأن جسميته هى الحد الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ، لأن الجسم حادث»[١٣٢].

وهنا يتضح لنا أن الغزالى ، يرد الاستدلال بالتمثيل إلى القياس، ولاسيما إلى شكله الأول؛ ولهذا فإنه لايلبث أن يصوغ لنا هذا القياس على النحو التالى :

كل جسم فهو حادث

السماء جسم

.. إذن السماء حادث[١٣٣].

وهذا يعنى أن العقل ينتقل هنا من حكم كلى هو الجسم فى هذا المثال إلى حكم جزئى هو السماء ؛ ولاينتقل من حكم جزئى هو النبات إلى حكم آخر ، هو السماء .

وخلاصة ذلك أن الشاهد المعين : هو جسمية النبات والسماء قد سقط، ولم تعد له قيمة ، وأن التمثيل من جراء ذلك لاقيمة له، وقد يخطئ . أما إذا أصاب ، فلأنه يضمر وراءه قياسًا من الأقيسة ؛ ولأنه يستمد قيمته من هذا القياس .

ولقد ساير متأخرو الأشاعرة الغزالى فى تعريفه للتمثيل ؛ فنجد الرازى يعرفه بأنه «الحكم على جزئى ، بمثل ما وجد فى جزئى آخر ، يوافقه فى معنى جامع فالمشبه يسمى فرعًا والمشبه به أصلاً ، والجامع علة ، وما فيه التشبيه حكمًا ، وهو أيضا ضعيف لأنه لايلزم من اشتراك ذلك الجزئيين فى معنى اشتراكهما فى سائر الأمور؛ بل إن ثبت أن المعنى الجامع هو السبب لثبوت الحكم فى المشبه به حصل المقصود ، إلا أنه يصير فى الحقيقة قياسًا ، لأنك أدرجت ذلك الجزئى تحت ذلك الوصف المشترك بينه وبين الأصل ، ثم حكمت على ما كان مآله ذلك الوصف بذلك الحكم[١٣٤].

ولقد انتهى الأشاعرة إلى أن التمثيل هو القياس عند الفقهاء[١٣٣].

وإلى هنا ينتهى مبحث التصديقات فى المنطق وننتقل الآن لمبحث التصديقات فى أصول الفقه .

٢- مبحث التصديقات فى أصول الفقه .

يتناول مبحث التصديقات فى أصول الفقه عند الأشاعرة ثلاثة موضوعات هى : القياس - والاستحسان - والمصالح المرسلة .

أ- القياس :

إذا كنا فى الفصل السابق ؛ قد بيّنا كيف استخدم كبار الأشاعرة الأقيسة الحملية والشرطية فى مجال الفقه ، وكان هذا دليلا على مدى تأثر القياس الفقهى بالقياس المنطقى الأرسطى ؛ فقد كان للقياس الفقهى عند الأشاعرة مكانة خاصة ومفهوم خاص، كما أن له أركانه وأقسامه الخاصة ، وهو ما يجعل هذا القياس بخصوصياته هذه يختلف فى جوانب كثيرة عن القياس الأرسطى، وهو أمر طبيعى من حيث إن القياس الأرسطى قائم بالمقام الأول على صورة الفكرة والتصورات والتصديقات الذهنية أكثر من قيامه على مادة الفكر ومعطيات الواقع التى هى المادة الرئيسية للأحكام الفقهية والصعيد الذى تنطبق عليه هذه الأحكام .

فلقد اهتم الأشاعرة بالقياس الفقهى اهتمامًا عظيمًا ، فهو يمثل الجانب العقلى الخلاق كما أوضحنا سابقا ؛ وذلك من حيث إنه يبرز مشروعية إعمال العقل فى النص الدينى ويفسح المجال أمام العقل للاجتهاد فى الأحكام الفقهية ؛ وفى هذا يقول الجوينى بأن : «القياس مناط الاجتهاد ؛ وأصل الرأى ، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ، ومواقع الإجماع معدودة ومأثورة ، فما ينقل منهما تواترا ، فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل ، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهى على الجملة متناهية. ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التى يتوقع وقوعها لانهاية لها . والرأى المبتوت المقطوع به عندنا أنه لاتخلو واقعة عن حكم الله تعالى ، متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع والقياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذن أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده ، وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاءً ، وعرف بمجاريها ومواقفها ، فقد احتوى على مجامع الفقه[١٣٦].

ولقد ساير الغزالى والرازى والآمدى أبا المعالى الجوينى فى أهمية القياس الفقهى كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامى واحتجوا على ذلك بحجتين :

الحجة الأولى :

إن النصوص التشريعية الواردة فى القرآن والسنة متناهية ومحدودة ولم يعرض للناس من حوادث ووقائع غير متناه وغير محدود ؛ بل تتجدد حوادثهم فى كل لحظة ، ومن غير المعقول

أن تكون النصوص المتناهية مصادر كافية لتلك الوقائع المتجددة غير المتناهية ، فكان لابد من مصدر آخر وراء هذه النصوص يكشف عن أحكام هذه الوقائع المتجددة، وأقرب طريق إلى ذلك هو القياس ؛ لأن فيه رد النظير إلى النظير وتسويته معه فى حكمه ، والعمل بالاستصحاب فى كل مالم ينص عليه ولايصلح دليلاً مثبتا للأحكام على التحقيق .

الحجة الثانية :

إن القياس تؤيده الفطرة السليمة ، ولاتنكره العقول الصحيحة فهو لايتعارض معها، فإن اشتراك المتماثلين المتشابهين فى حكم واحد من الأمور التى تطمئن إليه النفوس، وحيث لافارق بينهما ، فلاينكر العقل أن ما جرى على أحد المثلين يجرى على الآخر.

وإذا كان القياس الفقهى يمثل أهمية عظمى لدى الأشاعرة ، فما تعريف هذا القياس عندهم ؟

أجمع كبار الأشاعرة على التعريف الذى ذكره الباقلانى للقياس، إذ قال : «القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة نفيهما »(١٣٨).

ويشرح فخر الدين الرازى هذا التعريف بقوله : «وإنما ذكرنا لفظ «المعلوم» ليتناول الموجود والمعدوم ؛ فإن القياس يجرى فيهما جميعا ، ولو ذكرنا لفظ الشئ ، لاختص بالموجود على مذهبنا ، ولو ذكرنا الفرع ، لكان يوهم اختصاصه بالموجود ، وأيضا : فلابد من معلوم ثان يكون أصلاً ، فإن القياس : عبارة عن التسوية ، وهى لاتتحقق إلا بين أمرين ، ولأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتا للشرع بالتحكم . وأيضًا : فالحكم قد يكون نفيًا ، وقد يكون إثباتًا ، وأيضًا فالجامع قد يكون أمراً حقيقيًا ، وقد يكون حكما شرعيًا ، وكل واحد منهما قد يكون نفيا وقد يكون إثباتًا (١٣٩).

وبعد هذا التعريف الذى أخذ به الأشاعرة للقياس ، نجد أنهم يناقشون التعريفات الأخرى التى وضعها الفقهاء للقياس ؛ وذلك فى مناقشة نقدية، يقول الغزالى : «أما قول من قال فى حد القياس أنه الدليل الموصل إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أورد غائب إلى شاهد فبعض هذا أعم من القياس، وبعضه أخص ، ولاحاجة إلى الإطناب فى إبطاله ، وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة كقول القائل : كل مسكر

حرام ، فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لاننكره ، لكن القياس يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة ، إذ تقول العرب لايقاس فلان إلى فلان فى عقله ونسبه ، وفلان يقاس إلى فلان؛ فهو عبارة عن معنى إضافى بين شيئين ، وقال بعض الفقهاء : القياس هو الاجتهاد ، وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس ، لأنه قد يكون بالنظر فى العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ثم أنه لاينبئ فى عرف العلماء ، إلا عن بذل المجتهد وسعه فى طلب الحكم، ولايطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع فمن حمل خردلة لايقال اجتهد ولاينبئ هذا عن خصوص معنى القياس ؛ بل عن الجهد الذى هو حال القياس فقط(١٤٠).

وهذه التعريفات التى ناقشها الغزالى بالنقد والتمحيص عن الفقهاء ، تشير إلى مباحث الألفاظ وما يؤخذ على غيره ، ولأن حكم أحدهما على الآخر، وحمل الشئ على الشئ فى بعض من اللفظ من حيث المفهوم والمعنى .

ويقوم القياس الفقهى عند الأشاعرة على أربعة أركان هى :

الركن الأول : الأصل- وهو المقيس عليه، وهو محل الحكم المنصوص عليه؛ وذلك كالخمر إذا قيس عليها النبيذ فى الحكم ، وكقتل الوارث لمورثه إذا قيس الموصى له للموصى .

الركن الثانى: حكم الأصل- وهذا الحكم منصوص عليه فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية كالمثالين السابقين وغيرهما .

الركن الثالث : الفرع- وهو المقيس الذى لم ينص على حكمه؛ وذلك كالنبيذ إذا قيس على الخمر؛ وكقتل الموصى له للموصى إذا قيس على قتل الوارث لمورثه .

الركن الرابع : العلة - وهى الوصف الجامع الذى يجمع بين الأصل وبين الفرع ؛ وذلك كالإسكار الذى يوجد فى الخمر ، ويوجد كذلك فى النبيذ ، ومثل ذلك تعجيل الشئ قبل أوانه الذى يوجد فى قتل الوارث لمورثه ، كما يوجد فى قتل الموصى له للموصى .

فشرب الخمر أصل ، لأنه ورد فيه نص على حكمه ، وقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» (١٤١). وهذا أمر الاجتناب ، وهو يدل على تحريم شرب الخمر لوجود علة الإسكار فيه، وشرب النبيذ المتخذ من التمر فرع، لأنه لم يرد فى حكمه نص، وقد وجدت العلة فيه ، وهى الإسكار فأخذ حكم الخمر وهو تحريم شربه (١٤٢).

هذه هى أركان القياس الفقهى عند الأشاعرة . أما عن أنواع ومراتب القياس الفقهى ؛ فنجد الإمام الجوينى ، يذكر مراتب الأقيسة عند الفقهاء والأصوليين وهى تقع فى ستة أقسام:

القسم الأول : إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى ، والتنبيه المعلوم؛ كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهى عن التأفيف ؛ فى قوله تعالى: «فلا تقل لهما أف ولاتنهرهما »[١٤٣]، فهذا فى الدرجة العليا من الوضوح[١٤٤].

ويذكر الجوينى أن معظم الأصوليين لايعدون هذا القياس من أقسام الأقيسة ، بل هو ملتقى من مضمون اللفظ والمستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه ، ومن سمى ذلك قياسا فمتعلقه أنه ليس مصرحًا به . والأمر فى ذلك قريب.

القسم الثانى من الأقيسة : هو ما نص الشارع على تعليله على وجه لايتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً ؛ وقد ثبت لفظ الشارع قطعًا ، فإذا ثبت الحكم، واستند إلى النص القاطع فى تعليله ، فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه فالمنطوق به كان قياسًا .

القسم الثالث : إلحاقك الشئ بالمنصوص عليه، لكونه فى معناه، وإن لم تستنبط لورود النص ، وهو كإلحاقك الأمة بالعبد فى قوله عليه السلام : «من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه»، وهذا القسم مما اختلف فى تسميته قياسًا[١٤٥].

القسم الرابع: قياس المعنى وهو أن يثبت حكم فى أصل، فيستنبط له المستنبط معنى ويثبته بمسلك من المسالك التى قدمناها ولم يصادفه غير مناقض للأصول ، فيلحق كل مسكوت عنه وجد فيه ذلك المعنى بالمنصوص عليه. وهذا القسم هو الباب الأعظم فى أقيسة الشرع ، وفيه نزاع القياسين وتعارض أقوالهم[١٤٦].

ويعطينا الجوينى مثالاً لقياس المعنى فيقول : «إن كون الوضوء حكمًا غير متعلق بغرض يختص باشتراط قصد يصرفه إلى جهة امتثال الأمر، إذ لاغرض ، ومهما لاح اختصاص الشبه فيكاد أن يكون مناسبا والجًا فى قسم المعنى. ولكن الشبه لو التزمه معنى فقد يعسر عليه طرده على شرائط المعانى، فيصير الإيماء إلى المعنى مقدما للشبه ومقربًا وإن كان مسلك المعنى لايستقل فيه[١٤٧].

القسم الخامس : قياس الشبه ، وهو يعنى الحاق الفرع بالأصل لجامع يشبهه .

القسم السادس : قياس الدلالة ، وهو الذى يشتمل على مالايناسب بنفسه، ولكنه يدل على معنى جامع[١٤٨].

هذه هى أقسام الأقيسة كما وضحها الجوينى عند الفقهاء والأصوليين، وهى تمثل أيضا أهم أنواع الاستدلالات عند الأشاعرة . على أن هناك استدلالات أخرى غير الأقيسة عند الفقهاء والأصوليين عرضها كبار الأشاعرة ، نذكر منها الاستحسان والمصالح المرسلة.

١- الاستحسان :

الاستحسان فى اللغة ، هو مصدر الفعل استحسن ، تقول : استحسنت هذا الشئ : بمعنى عددته حسنًا ، وهو مشتق من الحسن ، والحسن ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى، وإن كان مستقبحا عند غيره(١٤٩).

أما تعريف الاستحسان فى الاصطلاح : فيورد الآمدى تعريفات متعددة عند الفقهاء مثل: «هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول» ، كما عرفه البعض «بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه .. وعرفه البعض بالقياس الخفى، وإنما سمى به لأنه فى الأكثر الأغلب يكون أقوى من القياس الظاهر ، فيكون الآخر به مستحسنًا(١٥٠).

وفيما يخص مدى حجية قياس الاستحسان : يذكر «عضد الدين الإيجى» فى شرحه لمختصر ابن الحاجب أن الفقهاء اختلفوا فى حجية هذا القياس على ثلاثة مذاهب:

الأول : ذهب أصحابه إلى أنه دليل شرعى ثبتت به الأحكام فى مقابلة ما يوجبه القياس أو عموم النص ؛ وبهذا قال جمهور الفقهاء ومنهم كثير من الأشاعرة .

الثانى : عكس الأول حيث ذهب أصحابه إلى أنه ليس دليلاً شرعيا ، وإنما هو تشريع بالرأى والهوى فى مقابلة ما يوجبه الدليل الشرعى ونسب هذا إلى الإمام الشافعى، وذلك حين قال : «من استحسن فقد شرع»؛ أي من أثبت حكمًا عن طريق الاستحسان فقد وضع شرعًا من قبل نفسه ، وذلك لايجوز . وتابع بعض الأشاعرة الإمام الشافعى فى هذا المذهب .

والثالث : مذهب وسط بينهما حيث ذهب أصحابه إلى أنه دليل شرعى غير مستقل ؛ فهو راجع إلى الأدلة الشرعية الأخرى. لأن مآله عند التحقيق العمل بقياس يرجح على قياس آخر ، أو هو عمل بالعرف أو بالمصلحة(١٥١) ؛ وقد قال بذلك بعض متأخرى الأشاعرة .

وإذا حاولنا أن نفصل القول فى موقف الأشاعرة من الاستحسان ؛ فإننا نجد لديهم اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : ويمثله بعض الأشاعرة الذين اعتنقوا المذهب المالكى فى الفقه وقد أقروا بالاستحسان وعدوه دليلاً من الأدلة الشرعية؛ ومن هؤلاء الباقلانى وابن تومرت وأبوبكر بن العربى؛ ونضرب مثالاً لذلك ما أورده أبوبكر بن العربى بقوله : «ثبت بعد استقراء النصوص التشريعية أن الشارع قد عدل فى بعض الوقائع عن موجب القياس، وهذا العدول فى الحالتين هو ما يسمى بالاستحسان ، والاستحسان عندنا هو إيثار ترك مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخيص لمعارضته به فى بعض مقتضياته[١٥٢].

أما الاتجاه الثانى : فيمثله فريق آخر من الأشاعرة ساروا على نهج الشافعى فى إنكار الاستحسان ، ومن هؤلاء الجوينى والغزالى؛ ويستدل الغزالى على عدم حجية الاستحسان بثلاثة أدلة .

الدليل الأول : أن الله سبحانه شرع لكل حادثة حكمًا ، وبيَّن بعض الأحكام فى الكتاب أو السنة ، وأرشد إلى ما يجب اتباعه فيما لانص فيه بقوله تعالى : «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول»[١٥٣]. وهو القياس ، فليس للمسلم فيما ورد نص بحكمه إلا اتباعه وليس له فيما لم يرد النص بحكمه إلا أن يطلب ذلك بالقياس الذى أرشد إليه القرآن ، ومن باب أولى ليس له أن يعدل عن الحكم الذى يقتضيه النص أو القياس إلى حكم يقول أنه استحسنه ؛ لأن فى هذا تقديم لحكم الرأى على حكم الشرع .

الدليل الثانى : أن الاستحسان لاضابط له ولامعيار حتى يمكن أن يعرف به ما هو الحق من الباطل ، فلو اعتمدنا عليه كدليل شرعى لاختلفت الأحكام فى المسألة الواحدة .

الدليل الثالث : أن رسول الله عليه الصلاة والسلام استنكر على أصحابه فتواهم باستحسانهم ؛ كما لم يرد عنه عليه السلام استعمال الاستحسان فى حادثة من الحوادث ، فكان إذا استفتاه أصحابه لايفتيهم باستحسانه ، وإنما كان ينتظر الوحى من ربه وكفى بالرسول قدوة[١٥٤].

وأما الاتجاه الثالث : فيمثله أيضا فريق آخر من الأشاعرة استدلوا بكون الاستحسان دليلاً غير مستقل ؛ ويمثل هذا الفريق الرازى والآمدى، حيث بينوا بأن الفقه إذا نظر إلى كل نوع من أنواع الاستحسان يتضح له أن سند الحكم الشرعى فى الاستحسان ، وهو الدليل المقتضى للعدول وهو أحد الأدلة الشرعية المسلم بحجيتها ، فمثلا فى الاستحسان الذى سنده النص،

نجد أن الحكم ثابت بالنص ، والذى سنده العرف يكون ثابتًا بالمعرف ، والذى سنده قياس خفى على قياس جلى ، نجد أن الحكم المستحسن ثابت بالقياس ، وعلى هذا فلايوجد دليل مستقل يصح أن يكون دليلاً شرعيًا يسمى الاستحسان وعند التحقيق وتحرير الخلاف فى الاستحسان يتبين أنه لايوجد استحسان مختلف فيه : لأن الاستحسان إن كان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ، ولايقول به أحد ، وإن كان الاستحسان هو العدول عن موجب دليل إلى دليل أقوى منه فهذا مما لاينكره أحد ولاينبغى أن يكون محل نزاع وخلاف [١٥٥].

ومن هنا يتضح لنا أن بعض الأشاعرة أقروا بالاستحسان لكونه أحد الأدلة الشرعية ، وبعضهم رفضه لكونه حكم بالهوى والشهوة ، وبعضهم أقربه على أنه ليس دليلاً مستقلاً، وهذا كله يدل على بروز النزعة النقدية فى الفقه الأشعرى .

٢- المصالح المرسلة :

يعرف الغزالى المصالح المرسلة عند الفقهاء بأنها «كل حكم من أحكامها قصد بتشريعه تحقيق مصلحة للناس وجلب نفع أو دفع مضره وأن تلك الأحكام معللة برعاية تلك المصالح فهى مرتبطة بأوصاف ظاهرة مناسبة ، ملائمة لما شرعت من أجله وتدور معها وجوداً وعدمًا »[١٥٦].

ويذكر الجوينى أن الفقهاء وقفوا بين مؤيد ومعارض فى الأخذ بالمصالح المرسلة ؛ حيث يذكر أن المذاهب فيه ثلاثة :

* فمنهم من قضاه ، مثل القاضى (الباقلانى) وطوائف من متكلمى الأصحاب (الأشاعرة).

* ومنهم من جوز اتباع وجوه الاستدلال بالمصالح المرسلة ، قربت أو بعدت من معانى الأصول الثابتة ، وهذا اختيار الإمام مالك بن أنس رضى الله عنه .

* ومنهم من جوز الاستدلال على شرط قربه من المعانى الثابتة ، وهذا رأى الإمام الشافعى.

ويختار الجوينى القول الثابت ، قول الشافعى[١٥٧] ولقدساير الغزالى أستاذه الجوينى فى الأخذ برأى الشافعى؛ حيث ذهب الغزالى إلى أن المصلحة المرسلة ، إن كانت ضرورية كلية

قطعية يحتج بها . ومعنى كونها ضرورية ألا تكون حاجية ولاتحسينيه ، ومعنى كونها كلية أن تعم جميع المسلمين لابعض الناس دون البعض الآخر؛ فإن فقد شرط من هذه الشروط لايعمل به[١٥٨].

أما متأخرو الأشاعرة كالفخر الرازى والآمدى ، فقد ذهبوا إلى أنه لايصح الاحتجاج بالمصالح المرسلة ولابناء الأحكام عليها، وذلك لعدة وجوه :

أولها : إن المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع ؛ وذلك إما بتشريع أحكام لها ، وإما بالدلالة على اعتبارها ، لبناء التشريع ، فيكون مالم يشرع الشارع له أحكامًا ، ومالم يدل على اعتباره بوجه من وجوه الاعتبار غير صالح لبناء تشريع عليه وغير صالح لحجية ، لأن الأحكام إنما تكون شرعية متى شرعها الشارع، أو بنيت على ما اعتبره الشارع أساسا لبناء الأحكام عليه، ولما كانت المصالح المرسلة مبنية على مصلحة لم تعتبر من الشارع فلايكون ما بنى عليها حكمًا شرعيًا .

وثانيها : أن العمل بالمصالح المرسلة يفتح الباب لوصول ذوى الأهواء إلى ما يريدون وذلك فيه من الفساد ما فيه .

وثالثها : أن الشارع ألغى بعض المصالح ، واعتبر بعضها ، وبقيت مصالح متردده بين الإلغاء والاعتبار وهى المصالح المرسلة ، والتى تحتمل أن تكون معتبره وتحتمل أن تكون ملغاة، فلايمكن الجزم بأنها معتبرة مع احتمالها، فلاتكون صالحة لبناء الأحكام ، وإلا إن كان ذلك ترجيحًا بلامرجح[١٥٩].

وهكذا نستطيع أن نتبين أن الأشاعرة كانت لهم جهود عظيمة فى مبحث التصديقات فى أصول الفقه، وأنهم إن كانوا قد اقتربوا من الشافعى كثيراً أو أخذوا عنه بعض مضامين هذا المبحث ؛ فإنهم أضافوا الجديد الذى لم يعرفه أو لم يهتم به الشافعى فى مباحثه الأصولية .

ثالثا : أوجه الاتفاق والاختلاف بين المنطق وأصول الفقه فى مجال التصنيف :

عرضنا فيما سبق موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء وذكرنا موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة، حيث إنهم قسموا المنطق إلى تصورات ، وتصديقات . ثم ذكرنا بأن نفس الشئ يمكن أن يقال فى تصنيفات الفقهاء ، حيث يمكن تقسيم مباحث أصول الفقه إلى تصورات وتصديقات .

ونريد الآن أن نعرف أوجه الشبه والاختلاف بين هذين المبحثين (التصورات والتصديقات) فى المنطق وأصول الفقه عند الأشاعرة خاصة ؛ وتوضيح ذلك على النحو التالى :

هناك أوجه شبه بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء فى مبحث التصورات؛ فإذا كان مبحث التصورات فى المنطق كما ذكرنا يشمل عدة أقسام منها :

* البحث فى الألفاظ من حيث صلتها بالمعانى .

* البحث فى المعنى- فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان. البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى، تكامل لنا عنصر الحد المنطقى، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الذى هو جوهر مبحث التصورات وهو الحد المنطقى(١٦٠).

والشئ نفسه يمكن أن يقال فى تصنيفات الفقهاء وخاصة مبحث التصورات : فالفقهاء درسوا الألفاظ دراسة واسعة وبحثوا فيها من حيث صلتها بالمعانى، ثم بحثوا فى المعنى حتى يتضح للفقيه كيفية استنباط الأحكام من النصوص ؛ ويبدو ذلك واضحا كما ذكرنا من قبل كيف قسم الفقهاء والأصوليون اللفظ بالإضافة إلى المعنى أقساما أربعة هى باعتبارات عديدة منها : اعتبار المعنى الذى وضع له واعتبار المعنى الذى استعمل فيه واعتبار ظهور المعنى وخفائه واعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى .

فإذا ما استطاع الفقيه استخراج أو استنباط الأحكام من النصوص ؛ وذلك من خلال هذه الأقسام الأربعة ؛ فقد اتضح له عنصر الحد الفقهى فى القاعدة التى يريد معرفتها .

وهنا نتساءل هل هناك علاقة بين الحد المنطقى والحد الفقهى ؟ .

بالطبع لاتوجد علاقة بين مبحثى الحد المنطقى والحد الفقهى، لأن الحد المنطقى كما رأينا هو المعروف للماهية أو الذات أو بأنه الجواب الصحيح فى سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه ؛ وهذا التعريف للحد لم يقبله معظم الأشاعرة أمثال الجوينى والرازى والآمدى، وفى هذا يذكر الإمام الزركشى الأشعرى (ت : ٧٩٤هـ) فى الجزء الأول من موسوعته الضخمة المسماه «بالبحر المحيط فى أصول الفقه» اعتراضات الأشاعرة على الحد المنطقى وتتمثل هذه الاعتراضات فيما يلى :

١- أن الحد ليس معرفا للماهية أو موصلا لكنه لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته ، ولكن حد الشئ هو معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود .

٢- إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد ؛ والغرض من الحد عندنا مجرد التمييز ، فيرجع الحد إلى قول الواصف . أي أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره ، فلايدخل فيه ما ليس منه ولايخرج منه ما هو فيه .

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني : «الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالما بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جهل العبارات كلها تسحقها سحقًا » أما الإمام الجويني فيرى عكس ذلك حيث يقول : «الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتي عما عداه ، ولكن يوصل تغاير العبارات وإبدال لفظ بلفظ إليها »(١٦١).

ويعطينا الإمام سيف الدين الآمدي وصفا دقيقًا لموقف الأشاعرة من الحد فيقول : «الحد لدى المتكلمين جميعا إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره ، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »(١٦٢).

٣- أن الحد المنطقي يعتبر الاقتصار عن تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالاً بالحد ، فإذا عرفنا الإنسان بجسم ناطق ، وحذفنا «ذو نفس حساس متحرك» بالإرادة اعتماداً على أنه لاشئ غيره جسم ناطق كان هذا التعريف غير تام (١٦٣).

٤- إذا كان الحد المنطقي يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشئ المشتركة والخاصة ، فهو يتوقف كما هو مفهوم على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح ، يراد الجنس أولاً ثم الفصل ثانيًا ، وقد أنكر الجويني هذا التعريف بالحد القائم على الجنس والفصل ؛ واشترط في الحد أن يقوم على الاطراد والانعكاس أي يلزم من ثبوت الوصف بثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه(١٦٤).

٥- إذا كان الحد المنطقي هو تعريف الشئ بالتوصل إلى ماهيته ؛ أي لابد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً ، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة في شئ واحد أي «الجنس» والقدر الذي ينفصل به كل واحد منها عن الأخرى أي «الفصل» . فمن الصعوبة التوصل إليه ، وقد لاحظ ابن سينا هذا من قبل . أما الحد الأصولي؛ فهو في غاية السهولة ، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالاً ، فلاعسر في اقتناصه(١٦٥).

بمعنى أن صعوبة التوصل إلى الحد المنطقي ناتجه من أنه المعرف للماهية ، أما إذا كان قصر به التمييز بين المحدود وغيره؛ كان في غاية السهولة.

٦- إذا كان المناطقة يرون أن الفصل هو الصورة علة وجود الجنس وهو المادة لامتناع وجود الجنس مجرداً من الفصول كالحيوانية المطلقة ؛ ولكن الإمام فخر الدين الرازى لايوافق على هذا لأن الماهية المركبة من ذات وصفه أخص منها كالحيوانية الكاتب يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها (١٦٦).

بمعنى أن الرازى يعتبر الكتاب «فصلا» بينما هى «خاصة» أى أنه ينظر من ناحية أن الماهية اعتبارية بينما المناطقة يريدون الماهية حقيقية(١٦٧).

وقد نشأ عن أخذ المناطقة بالعلية فى الحد واعتبار الفصل علة للجنس وإبطال الأشاعرة لها النتائج الآتية :

أ- يرى الأشاعرة أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد ؛ قد يكون جنسا له، فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان ، وإلى الملك جنس له. والحيوان جنس للإنسان. لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ؛ ولكنها فى الوقت نفسه تفصل الإنسان من الملك. أما المناطقة فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لايكون جنسًا باعتبار آخر، لأن الفصل لو كان جنسًا لكان معلولاً للجنس المعلول له . فيكون المعلول علة لعلته وهو ممتنع(١٦٨).

ب- أباح الأشاعرة : «اقتران الفصل بجنسين» وذلك فى الماهية المركبة من حدين، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه كالحيوان والأبيض، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره. فإذا تكونت الماهية منهما كان الحيوان جنسًا لها . والأبيض فصلاً بالنسبة إلى الحيوان الأسود. وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض. وينتج من هذا أن الفصل وهو الأبيض فى الحالة الأولى يقارن جنسين هما الحيوان والجماد. كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلا يقارن جنسين هما الأسود والأبيض (١٦٩). أما المناطقة فيذهبون إلى أن الفصل من حيث هو علة ، لايقارن إلا جنسًا واحداً . فإنه لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن الجنس الآخر ماهية لاستحال أن يكون لماهية واحدة. جنسان فى مرتبة واحدة لزم تخلف المعلول عن علته. وهذا ناتج من وجود الفصل فى كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها فى الماهية الأخرى(١٧٠).

جـ- يرى الأشاعرة أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين فإنه يكون مقومًا لنوعين وهذه نتيجة طبيعية . أما المناطقة فيرون أنه إذا كان الفصل لايقترن إلا بجنس واحد فهو لايقوم إلا نوعًا واحداً.

د- أجاز الأشاعرة تكثر الفصل فكان هناك فصل أول وثان وثالث ورابع ، أما المناطقة فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لايكون إلا واحداً ، فإنه لو تعدد لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات .. والفصل لاتجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصة النوع من الجنس ، فإن كفى الواحد فى التقويم استغنى عن الآخر ، وإلا لم يكن فصلاً، وحيث وجد فى كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلاتحقيق فى هذه العبارة بل المجموع فصل واحد . وكل واحد مما جعلوه فصلاً هو جزء الفصل(١٧١).

تلك هى أوجه الاختلاف بين الحد المنطقى والحد الفقهى وذلك من وجهة نظر كبار الأشاعرة التى عرضها لنا الإمام الزركشى .

ننتقل إلى نقطة أخرى، لعرض كيفية استخدام كبار الأشاعرة الأقيسة الحملية والشرطية فى مجال الفقه ، وذلك ليتضح لنا مدى تأثر القياس الفقهى بالقياس المنطقى ، مثال ذلك :

١- الأقيسة المحلية :

المثل الأول : وهو عبارة عن تطبيق للضرب الأول من الشكل الأول ، وهو كالآتى :

كل عبادة تفتقر إلى النية

وكل وضوء عبادة

إذن كل وضوء يفتقر إلى النية(١٧٢)

المثل الثانى : وهو عبارة عن تطبيق للضرب الأول من الشكل الثانى، وهو على النحو التالى :

لاشئ مما يصح بيعه

تكون فيه صفات المبيع مجهولة

كل بيع غائب تكون فيه صفات البيع مجهولة

إذن لاشئ من بيع الغائب صحيح(١٧٣).

٢- الأقيسة الشرطية :

أما الأقيسة الشرطية التى طبقها الغزالى على الاستدلالات الفقهية، فقد أخذها عن فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى (ت : ٣٣٩هـ) ، وابن سينا (ت : ٤٢٨هـ) وذلك من خلال

شروحهم على الأورجانون الأرسطى، وقد أدخل الغزالى هذه الأقيسة فى ميدان الفقه الإسلامى(١٧٤). ونذكر من هذه الأقيسة : القياس الشرطى المتصل :-

القياس الشرطى المتصل عند الغزالى؛ هو القياس الذى يحتوى على مقدمتين ، إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط والأخرى حملية واحدة هى المذكورة فى المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء(١٧٥) . مثال ذلك :

أ- إذا كان هذا المصلى محدثًا ، فصلاته باطلة

لكنه مُحدث .

إذن صلاته باطلة.

ب- إذا كان هذا المصلى محدثا ، فصلاته باطلة

ولكنه صلاته ليست باطله

إذن فهو ليس بمُحدث(١٧٦).

هذه هى بعض الأقيسة المنطقية التى استخدمها الغزالى فى ميدان الفقه الإسلامى ، وذلك من أجل إقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله ، على القطع بدل الظن ، وعلى اليقين بدل التخمين ، وضبط القواعد المتبعة فى العلوم الدينية الإسلامية ، وهو مقصد لايتحقق إلا بالاستعانة بالمنطق ؛ من حيث هو آداة ضابطة للتفكير ، تضفى عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الإضافات والزيادات(١٧٧).

غير أن هناك اختلافًا جوهريًا لطبيعة كل من القياسين : المنطقى والفقهى ويبدو هذا الاختلاف واضحًا فيما يلى :

١- القياس المنطقى ، هو استدلال بالكلى على الجزئى ، بينما القياس الفقهى عكس ذلك تمامًا هو استدلال بالجزئى على الجزئى .

٢- القياس المنطقى راجع إلى أن نتائجه قطعية يقينية. إذا كانت مقدماته كذلك ، لأنه قياس تصورى ، فى حين أن القياس الفقهى يؤدى إلى نتائج ظنية ، لأنه قياس واقعى .

وإذا كان ثمة اختلاف فى طبيعة كل من القياس المنطقى والقياس الفقهى؛ إلا أن هناك اتفاقًا فى طبيعة كل من قياس التمثيل وقياس الشبه ، فالأشاعرة يرون : أن هناك علاقة

حميمة بين هذين القياسين، يقول الغزالى عن قياس التمثيل بأنه هو الذى يسميه الفقهاء قياسا ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ومعناه أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما[١٧٨]. وقد أخذ بهذا الرأى معظم متأخرى الأشاعرة[١٧٩].

وإذا كان الأشاعرة قد ربطوا بين القياس الفقهى وقياس التمثيل المنطقى، فذلك لأن كلاً منهما ذو طبيعة واحدة، إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ، فإنهما يؤديان إلى نتائج ظنية.

تلك أوجه الاتفاق والاختلاف بين المنطق والفقه فى مجال التصنيف ، وذلك من وجهة نظر الفقه الأشعرى.

تعقيب

بعد هذه الجولة الواسعة لعرض موقف الأشاعرة من تصنيفات المناطقة وتصنيفات الفقهاء ، يمكن أن نعقب على ذلك فيما يلى :

١- أن الأشاعرة كانت لهم جهود عظيمة فى مبحثى التصورات والتصديقات فى المنطق وأصول الفقه، وأنهم إن كانوا قد اقتربوا من أرسطو والشافعى كثيراً أو أخذوا عنهما بعض مضامين هذا المبحث ، فإنهم أضافوا الجديد الذى لم يعرفهما أو لم يهتم بهما أرسطو والشافعى فى مباحثهما المنطقية والأصولية .

٢- وثمة نقطة مهمة جديرة بالإشارة وهى أنه إذا كان الحد الفقهى عند الأشاعرة ، ليس هو المعرف للماهية أو للذات ، وإنما هو المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله ، أو أنه يحصل بالخواص اللازمة التى لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، فهم فى هذا قد توصلوا إلى فكرة الخواص ، وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة ، فمثلا نجد «جون استيوارت مل» وغيره من المفكرين الأوربيين التجريبيين ، يأخذون بهذه الفكرة ، أن من الواضح أنه لايمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساسا للحد فى منطق تجريبى ، وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطى ومحاولة نقضه من جميع وجوهه : من ناحية تكوينه ، ومن ناحية استناده على مذهب العلل واعتبار الجنس علة الحد المادية ، والفصل علته الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها ، فكأن الأشاعرة هنا حسيّون واسميون وتجريبيّون قبل «جون استيوارت مل» وغيره .

٣- إن نقد الأشاعرة التعريف بالحد نجد صداه قد امتد فى المدرسة السلفية فى القرن السابع الهجرى، وبالأخص لدى «تقى الدين ابن تيمية» وذلك فى كتابيه «الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق» ، ففى هذين الكتابين يهاجم «ابن تيمية» التعريف بالحد الأرسطى فى سبع عشرة حجة ، ليتوصل فى النهاية إلى أن الحد الحقيقى هو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، وهو ذلك التعريف الذى سبق أن قاله الأشاعرة ، وبالأخص الباقلانى والجوينى .

٤- وإذا كان ابن تيمية قد ساير بعض الأشاعرة فى نقد التعريف بالحد الأرسطى إلا أنه أخذ عليهم فكرة أن القياس المنطقى يوصلنا إلى اليقين، فى حين أن القياس الفقهى يوصلنا إلى الظن ، فيقول : «وهؤلاء الذين يزعمون أن هذا القياس (يعنى القياس الفقهى) وقياسهم (يعنى القياس المنطقى) هو الذى يفيد اليقين، وقد بينا فى غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد ، فالمادة المعينة إن كانت يقينة فى أحدهما كانت يقينة فى الآخر ، وإن كانت ظنية فى أحدهما كانت فى الآخر. وذلك أن قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة : الأصغر والأوسط والأكبر . والحد الأوسط فيه هو الذى يسمى فى قياس التمثيل علة ومناطًا وجامعًا ومشتركًا ووصفًا ومقتضيًا ونحو ذلك من العبارات[١٨٠].

بل إن «ابن تيمية» يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى فى قياس التمثيل منه فى قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتا فى الأصل ، أى علم ثبوته فى بعض الجزئيات ، والجزئيات هى الحقائق الوحيدة الموجودة فى الأعيان ، ثم يرى أنه لايكفى فى قياس التمثيل إثبات الحكم فى أحد الجزئين لثبوته فى الجزئى الآخر لاشتراكهم فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم، بل لابد من العلم بأن المشترك فى الجزئين ، مستلزم للحكم والمشترك بينهما هو الحد الأوسط. ويسمى عند الأصوليين- المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم ، لأن الاعتراضات تتوجه نحوها ، فإما أن تمنع الوصف فى الأصل ، وإما أن تمنع الحكم فى الأصل، وإما أن تمنع الوصف فى الفرع ، وإما أن تمنع كون الوصف علة فى الحكم .

وينكر ابن تيمية أن يكون الوصف المذكور علة أو دليل علة. فلابد أن يلجأ إلى دليل من سبر أو تقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدى إلى اليقين تمامًا[١٨١].

هوامش الفصل الرابع

١- الغزالى : معيار العلم، ص٢٨ ، وأيضا كتابه : محك النظر، ص٨ . وأيضا المستصفى من علم الأصول ، ص١٩ . وانظر أيضا الفخر الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، ص١٢ وأيضا كتابه شرح عيون الحكمة، جـ١ ، ص٢٥ وانظر الآمدى : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص٦٩ وانظر أيضا أفضل الدين الخونجى : الجمل فى المنطق ، تحقيق د. سعد غراب ، سلسلة الدراسات الإسلامية(٤) تونس ، ص١٢ .

٢- الآمدى: المبين ... ، ص٦٩ .

٣- مذكور (د. إبراهيم بيومى) مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا، الجزء المنطقى- المدخل ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ١٩٥٢م، ص٥٦ .

٤- الغزالى: مقاصد الفلاسفة ، ص٣ .

٥- الغزالى: معيار العلم، ص٢٨-٢٩ .

٦- انظر الغزالى : المستصفى، ص١٠ ، وانظر أيضا الرازى: المحصول ، جـ١ ، ص٢٦ ، وانظر أيضا الآمدى: الإحكام: جـ١ ، ص١١-١٢ ، وانظر أيضا : الإسنوى : شرح المنهاج للبيضاوى، جـ١ ، ص٧-٨ .

٧- الخونجى: الجمل فى المنطق ، ص٢٩ .

٨- الغزالى : معيار العلم، ص٣٣ .

٩- المصدر السابق، ص٣٣ .

١٠- الرازى: لباب الإشارات والتنبيهات ، ص٢٤ .

١١- الغزالى : معيار العلم، ص٣٧-٣٩ .

١٢- أرسطو : العبارة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن سلسلة منطق أرسطو الجزء الأول، دار المطبوعات بالكويت، ١٩٨٠م، ص٩٩-١٠٢ .

١٣- الغزالى: المصدر السابق، ص٣٨-٣٩ .

١٤- الغزالى : معيار العلم ، ص٤٢ .

١٥- انظر ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص١٤٣ .

١٦- العزالى : المصدر السابق ، ص٤٣ .

١٧- الغزالي: معيار العلم، ص٤٣ .

١٨- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص٢٩-٣٠ .

١٩- الارموى (سراج الدين) : مطامع الأنوار على هامش لوامع الأسرار فى شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازى التحتانى ، مطبعة البستاوى القاهرة، ١٣٠٣هـ، ص٣٧ .

٢٠- ابن سينا ، العبارة (الجزء المنطقى فى الشفاء) ، تحقيق د. محمود الخضرى، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، ص٧-٢٥ .

٢١- الغزالي : المصدر السابق، ص٤٤-٤٥ .

٢٢- الرازى : المحصول فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص٩٤ . وانظر أيضا كتابه المعالم فى علم أصول الفقه ، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، مؤسسة مختار (دار عالم المعرفة) ، القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص٣٦-٣٧ .

٢٣- الرازى : المحصول ، جـ١ ، ص١٠٥ .

٢٤- المصدر السابق ، جـ١ ، ص١٠٥ ، وانظر أيضا كتابه المعالم ، ص٣٥ وما بعدها .

٢٥- الأسنوى : شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للبيضاوى ، جـ١ ، ص٨٦ ، وما بعدها. وانظر أيضا محمد بن الحسن البدخشى: مناهج العقول فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للبيضاوى، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٤م، جـ١ ، ص٢٨٧ وما بعدها .

٢٦- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث ، ص٣٣ .

٢٧- الغزالي : معيار العلم، ص٥٦-٦٣ .

٢٨- المصدر السابق، ص٦٦-٦٨ .

٢٩- المصدر السابق نفسه .

٣٠- المصدر السابق نفسه .

٣١- فورفوريوس : ايساغوجى ، الترجمات العربية لمنطق أرسطو ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٨٠م، ص١٠٥٧-١٠٥٨ .

٣٢- مدكور (د. إبراهيم بيومى) : مقدمة المدخل لابن سينا ، ص٦٤-٦٧ .

٣٣- المرجع السابق، ص٦٥ .

٣٤- أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو، القاهرة ، ١٩٦٨م، ص٢٨٣ .

٣٥- الرازى : المحصل ، ص٣٧-٣٩ .

٣٦- الإيجى (عضد الدين) : المواقف فى علم الكلام ، مجلد واحد ، بيروت ، بدون تاريخ طبع، ص٥٢-٥٥ .

٣٧- النشار (د. على سامى): مناهج البحث ، ص٣٧-٣٨ .

٣٨- الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٢٦-٣٠ .

وانظر د. صبرى عثمان محمد : مسألة قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والإمام الغزالى ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧م، ص١٧-١٨ .

٣٩- مدكور (د. إبراهيم بيومى) مقدمة المدخل لابن سينا، ص٦٣-٦٤ .

٤٠- ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٢٧-٣٢٨ .

٤١- المصدر السابق، ص٣٢٩ .

٤٢- المصدر السابق، ص٢٠٦ .

٤٣- مدكور (د. إبراهيم بيومى) : مقدمة كتاب المقولات لابن سينا ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، ١٩٥٩م، ص٦-٧ .

٤٤- الغزالى: المستصفى من علم الأصول ، ص٢٠-٢١ .

٤٥- الغزالى : معيار العلم، ص٢٩ .

٤٦- الرازى : شرح عيون الحكمة ، ص٩١-٩٢ .

٤٧- الرازى : المباحث المشرقية، جـ١ ، ص١٢-١٣ .

٤٨- المصدر السابق، جـ١ ، ص١٣-١٤ .

٤٩- الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ص٢٧-٢٨ .

٥٠- البغدادى (أبو البركات) : المعتبر فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية ، الجزء الأول، دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٧ هـ، ص٤٨ .

٥١- المصدر السابق، جـ١ ، ص٤٩ .

٥٢- المصد السابق، جـ١ ، ص٤٩ .

٥٣- الغزالى : المستصفى ، ص٢٩ .

٥٤- الشافعي (د. أحمد محمود) : أصول الفقه الإسلامى، ص٣١٦ .

٥٥- الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ص٣١٩ .

٥٦- المصدر السابق، ص٣١٩-٣٢٠ .

٥٧- الرازى: المحصل ، جـ١ ، ص٣٥٣ .

٥٨- سورة النساء ، اية ٢٣ .

٥٩- الرازى: المصدر السابق، جـ١ ، ص٣٥٥ .

٦٠- الغزالى : المصدر السابق ، ص٣٧٠ .

٦١- المصدر السابق ، ص٣٧٠-٣٧٢ .

٦٢- الرازى: المصدر السابق، جـ١ ، ص١١٢ .

٦٣- المصدر السابق ، جـ١ ، ص١١٦-١١٩ .

٦٤- المصدر السابق، جـ١ ، ص١١٥ .

٦٥- المصدر السابق، جـ١ ، ص٢٨١ .

٦٦- الغزالى : المصدر السابق، ص٨١ .

٦٧- سورة النساء ، آية ٣ .

٦٨- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٨٢ .

٦٩- سورة البقرة ، آية ٢٧٥ .

٧٠- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٨٢ .

٧١- المصدر السابق، ص٢٨٢-٢٨٣ .

٧٢- المصدر السابق، ص٢٨٣-٢٨٤ .

٧٣- سورة التوبة ، آية ٣٦ .

٧٤- سورة النور، آية ٢ .

٧٥- الجوينى : البرهان ، جـ١ ، ص٢٧٣-٢٧٤ .

٧٦- سورة النور ، آية ٤ .

٧٧- نقلاً عن د. بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامى ، مؤسسة شباب الجامعات ومؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ، بدون تاريخ ، ص٤٠٩ .

٧٨- المرجع السابق، ص٤٠٩ .

٧٩- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٨٢ .

٨٠- المصدر السابق، ص٢٨٤ .

٨١- الرازى : المصدر السابق، جـ١ ، ص٤٦٣-٤٦٥ .

٨٢- الجوينى ، البرهان ، ص٢٨٣-٢٨٤ . وانظر أيضًا بدران (د. بدران أبو العينين) : المرجع السابق ، ص٤١٧ وما بعدها.

٨٤- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧١ .

وانظر الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٢ ، ص١٤٦ .

٨٥- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧١ .

٨٦- سورة يوسف : آية ٨٢ .

٨٧- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧١ .

٨٨- سورة المائدة ، اية ٣ .

٨٩- سورة النساء ، آية ٢٣ .

٩٠- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧١-٣٧٢ .

٩١- سورة البقرة ، اية ١٨٧ .

٩٢- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧٢ .

٩٣- المصدر السابق، ص٣٧٢ .

٩٤- بدران (د. بدران أبو العينين) : المرجع السابق، ص٤٢١-٤٢٢ .

٩٥- سورة المائدة ، اية ٣٨ .

٩٦- سورة النور، آية ٢ .

٩٧- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧٢ .

٩٨- سورة الإسراء ، آية ٢٣

٩٩- سورة النساء ، آية ١٠ .

١٠٠- سورة الزلزلة ، آية ٧ .

١٠١- سورة آل عمران ، آية ٧٥ .

١٠٢- سورة الأنعام، آية ١٤٥ .

١٠٣- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٧٤ .

١٠٤- المصدر السابق، ص٣٧٥ وما بعدها .

وانظر أيضا الآمدى : الإحكام ، جـ٢ ، ص١٤٥ وما بعدها ، شهاب الدين القرافى : شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٣، ص٢٧٠ ، وما بعدها .

١٠٥- انظر الجوينى: الكافية فى الجدل، ص٣-٤ .

١٠٦- المصدر السابق، ص١-٢ .

١٠٧- المصدر السابق، ص٢ .

١٠٨- المصدر السابق، ص٢ .

١٠٩- المصدر السابق، ص٣-٥ .

١١٠- المصدر السابق، ص٢ .

١١١- المصدر السابق، ص٣-٤ . وانظر أيضا ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص١٧-١٨ .

١١٢- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٧ .

١١٣- انظر ابن تيمية : المصدر السابق، ص١٨-٢٠ .

١١٤- المصدر السابق، ص١٧٩ .

١١٥- المصدر السابق، ص١٨٠ .

١١٦- أرسطو : العبارة ، جـ١ ، ص٢٢٠-٢٢١ .

١١٧- مدكور (د. إبراهيم بيومى) : مقدمة كتاب العبارة لابن سينا (من جزء المنطق من الشفاء) ، القاهرة ، ص٣٢-٣٤ .

١١٨- الغزالى : معيار العلم، ، ص١٢٦ .

١١٩- المصدر السابق، ص٨٤-٨٥ .

١٢٠- انظر الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، ص٣٧-٣٩ .

وانظر أيضا الرازى: شرح عيون الحكمة لابن سينا ، جـ١ ، ص١١٨-١٢٢ ، وانظر أيضا : الآمدى : المبين، ص٧٦-٨٧ .

١٢١- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٧-٨ .

١٢٢- الغزالى : القسطاس المستقيم، ص٢٩ .

١٢٣- الغزالى : معيار العلم، ص١٠٥-١٠٨ .

١٢٤- المصدر والمرجع السابقان .

١٢٥- انظر فى ذلك الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، ص٦٠-٧٢ ، وانظر أيضا كتابه : شرح عيون الحكمة لابن سينا ، جـ١ ، ص١٦١-١٨١ .

وانظر أيضا الآمدى : المبين، ص٥٩-٧٠ .

١٢٦- الغزالى : معيار العلم، ص١٢٩-١٣٠ .

١٢٧- الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ، ص٦٠ .

١٢٨- الرازى : شرح عيون الحكمة ، جـ١ ، ص١٣٧ .

١٢٩- الآمدى : المبين . ص٨٧ .

١٣٠- الغزالى : المصدر السابق، ص١٣١ ، وانظر أيضا الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص٣٣-٣٥ .

١٣١- الغزالى : المصدر السابق، ص١٣٤-١٣٥ .

١٣٢- المصدر السابق، ص١٣٤-١٣٥ .

١٣٣- المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٧ .

١٣٤- الرازى : شرح عيون الحكمة ، جـ١ ، ص١٩٢-١٩٣ .

١٣٥- الامدى : المبين .. ، ص٨٨ .

١٣٦- الجوينى : البرهان فى علم أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٤٨٥ .

١٣٧- انظر فى ذلك : الغزالى : المستصفى ، ص٣٩٦ ، وانظر أيضا الرازى: المحصول جـ٢ ، ص٣٦٠-٣٧٠ ، وانظر أيضا الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٣ ص٢٨٠-٢٨٩ ، وانظر أيضا الفخر الرازى: المعالم فى علم أصول الفقه، ص١٥٤ وما بعدها .

١٣٨- أنظر فى ذلك الجوينى : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٤٨٧ ، وانظر أيضًا الغزالى : المصدر السابق، ص٣٩٤ ، وانظر أيضا الرازى : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٢٣٩ .

١٣٩- الرازى : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٢٣٩ .

١٤٠- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٩٤- ٣٩٥ .

١٤١- سورة المائدة ، اية ٩٠ .

١٤٢- انظر فى ذلك الجوينى : البرهان ، جـ٢ ، ص٤٨٩ ، وانظر أيضا الغزالى : المستصفى ، ص٤٥٣ ، وانظر أيضا الفخر الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٣٠٥ ، وانظر أيضا كتابه : المعالم فى علم أصول الفقه ص١٥٣-١٥٤ .

١٤٣- سورة الإسراء ، آية ٢٣ .

١٤٤- الجوينى ك المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٧٣ .

١٤٥- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٧٤ .

١٤٦- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٧٤-٥٧٥ .

١٤٧- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٧٨- .

١٤٨- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٧٣ .

١٤٩- المحمصانى (د. صبحى) ، فلسفة التشريع فى الإسلام، مكتبة الكشاف ومطبعتها ، بيروت ، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م، ص١٤٢-١٤٣ .

١٥٠- الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص١٣٧ .

١٥١- الإيجى (عضد الدين) : شرح المنتهى الأصولى ، جـ٢، ص٢٨٨ .

١٥٢- ابن العربى (أبو بكر) : أحكام القرآن ، تحقيق د. على محمد البيجاوى، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م ، ص٢٢٠ وما بعدها .

١٥٣- سورة النساء ، آية ٥٩ .

١٥٤- الغزالى : المستصفى ، ص٢٤٧-٢٤٨ .

١٥٥- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٣٥٥ - ٣٥٧ وانظر أيضًا : الآمدى الإحكام ، جـ٣ ، ص١٣٩-١٤٢ ، وانظر أيضا : الاسنوى: شرح المنهاج للبيضاوى، جـ٣ ، ص١٤٠-١٤١ .

١٥٦- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٥٢ .

١٥٧- الجويني البرهان ، جـ١ ، ص٧٢٢ .

١٥٨- الغزالى : المصدر السابق، ص٢٥٢-٢٥٣ .

١٥٩- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٣٥٥-٣٥٨ ، وانظر أيضا الآمدى : الإحكام ، جـ٢ ، ص١٤٢-١٤٥ ، وانظر أيضًا : عضد الدين الريجى : شرح المنتهى الأصولى ، جـ٢ ، ص٢٩٠-٢٩٣ .

١٦٠- الزركشى (بدر الدين أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبد الله التركى المصرى ت : ٧٩٤هـ) : البحر المحيط ، مخطوطة مودعة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج تحت رقم (٤) أصول فقه، الجزء الأول، ص٨ .

١٦١- المصدر السابق، ، جـ١ ، ص٨٣-٨٤ .

١٦٢- الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٢ ، ص٢٨٦ .

١٦٣- الزركشى : المصدر السابق، جـ١ ، ص٨٥ .

١٦٤- المصدر السابق، جـ١ ، ص٨٤ .

١٦٥- المصدر السابق، جـ١ ، ص٨٤ .

١٦٦- المصدر السابق، جـ١ ، ص٩١ .

١٦٧- المصدر السابق، جـ١، ص٩١ .

١٦٨- المصدر السابق ، ص٩١ .

١٦٩- المصدر السابق، جـ١ ، ص٩١ .

١٧٠- المصدر السابق، جـ١، ص٩١ .

١٧١- المصدر السابق، جـ١ ، ص٩٢-٩٣ .

١٧٢- الغزالى : المستصفى ، ص٢٤-٢٥ .

١٧٣- المصدر السابق، ص٢٦-٢٧ ، وانظر أيضا الآمدى، الإحكام، جـ٤ ، ص١٠٤-١٠٥ .

١٧٤- عبد الحميد (د. حسن) : المنهج فى علم أصول الفقه ، ص٦٣ .

١٧٥- الغزالى : معيار العلم، ص١٢٣-١٢٤ .

١٧٦- الغزالى : المستصفى ، ص٢٦-٢٧ ، وانظر أيضا : الآمدى: الإحكام جـ٤ ، ص١٠٦-١٠٩ .

١٧٧- يفوت (سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، ص٤٣٧-٤٣٨ .

١٧٨- الغزالى : معيار العلم، ص١٣٢ .

١٧٩- الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، ص١٢٢ ، وانظر أيضا كتابه : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، ص٨٨ .

١٨٠- المصدر السابق، ص١١٦ .

١٨١- المصدر السابق، ص١١٧ وما بعدها .

الفصل الخامس

المنهجان الاستنباطى والاستقرائى فى المنطق ومحاولة تطويعهما فى الفقه عند الأشاعرة

تمهيد :

جرت عادة بعض الباحثين ، على أن يقسموا منطق أرسطو إلى قسمين : منطق صورى ومنطق مادى ؛ يقول «كينز Keynes» إن المنطق صورى من جهة ذلك لأنه لايتناول وقائع مادية؛ كما أن الاستدلال فيه يكون له نمط معين أو صورة محددة ، كما أن الموضوعات الرئيسية فى المنطق ، هو محاولة الكشف على أكثر الأنماط أو الصور دقة ، والتى يمكن رد كل الاستدلالات إليها «وهو مادى من جهة أخرى من حيث إنه يشبع فضولنا بواسطة ملء هذه الصور المنطقية بمادة موضوعية مستمدة من العالم الخارجى ، ويخلص «كينز» إلى أن المنطق : صورى ومادى فى الآن عينه»[1].

كما يذكر «جويلو Goblot» ، أن فلاسفة العصور الوسطى ، قد فرقوا فى المنطق الأرسطى، بين ما أسموه «بالمنطق الصغير» Logica minor و«المنطق الكبير» Logica ma-jor . وعندهم أن الأول يهتم بدراسة قوانين الفكر بعد تجريده من محتواه ، فى حين يقوم المنطق

الكبير بدراسة الوسائل العقلية المطبقة فى ميدان العلم. والمنطق الصغير يتساوى مع ما نسميه اليوم بالمنطق الصورى ؛ أى المنطق بالمعنى الضيق للكلمة ، بينما يتساوى المنطق الكبير مع إحدى المفاهيم الأساسية التى قدمها المفكرون والفلاسفة لعلم مناهج البحث (٢).

ونلحظ أن هذه الفكرة توجد عند معظم فلاسفة المسلمين «فابن سينا » مثلاً؛ يرى أنه إذا كان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا من الخطأ ؛ فهو صورى ومادى فى الوقت عينه . فإذا كان هذا العلم عنده يتجه نحو صورة الفكر. فإنه يتجه فى الوقت عينه نحو مادته ؛ وأنه إذا كان أرسطو شكليًا فى «التحليلات الأولى» ، فإنه مادى فى بحثه عن البرهان . بل ويحاول أن يطبق هذه القوانين الشكلية فى كثير من كتبه الأخرى(٣).

ولقد ساير الإمام الغزالى ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين فى هذه الفكرة ؛ وذلك فى كثير من كتبه المنطقية ، وبخاصة مقدمته لكتابه «المستصفى من علم الأصول» ؛ حيث يقول : «العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات ؛ وإلى مطلوب كالنظريات ، والمطلوب من المعرفة لايقتنص إلا بالحد ، والمطلوب من العلم الذى يتطرق إليه التصديق والتكذيب لايقتنص إلا بالبرهان . فالبرهان والحد هو الآلة التى بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة ، فلتكن هذه المقدمة الموسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامتين : دعامة فى الحد ، ودعامة فى البرهان»(٤).

غير أن متأخرى الأشاعرة لم يقبلوا الجانب المادى فى المنطق ؛ بل حاولوا قدر استطاعتهم أن يضيقوا على المنطق طابعًا صوريًا بحتًا ، كما ألمحنا سابقًا وذلك لمحاولة تطويعه لخدمة دراساتهم الكلامية ، بينما أقروا بالجانب المادى فى بعض دراساتهم الفقهية ؛ وخاصة فى مباحث العلل الفقهية ، وسوف نكشف عنه فى هذا الفصل .

وإذا كان المنطق الأرسطى ينطوى على جانب صورى وجانب مادى. فإن الجانب الصورى هو جانب استنباطى ، والاستنباط فى اللغة : يعنى الاستخراج فيقال استخراج المادى من العين، من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه . وأما تعريف الاستنباط اصطلاحًا ، فيعنى استخراج المعانى من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة (٥).

وأما اصطلاح علماء المناهج كما يقول «برتراندرسل Bertrand Russell فمعناها : «العملية التى ننتقل بواسطتها من معرفة قضية كمقدمة إلى معرفة أخرى كنتيجة ، وأن يسلتزم هذا الانتقال وجود علاقة أو علاقات معينة بين المقدمات كأساس للوصول إلى النتيجة،

والعلاقات المنطقية متعددة وأكثرها أهمية علاقة التضمن أو ما نعبر عنها بقياس شرطى متصل [٦].

ويريد برتراند رسل أن يصرح هنا بأن القياس أحد نماذج الاستنباط[٧] ؛ على أن هناك نماذج أخرى من الاستنباط يحظى بها المنطق الرمزى الحديث والمعاصر ، وهى لاحصر لها ؛ وقد أطلق عليها علماء المناهج اسم «الاستنباط الرياضى أو البرهانى Deduction Mathmatical [٨].

أما الجانب المادى من المنطق ؛ فهو جانب استقرائى ، والاستقراء فى اللغة يعنى التتبع: أي من استقراء الأمر ، فهو قد تتبعه لمعرفة أحواله [٩]، وهذا المعنى اللغوى قد اتخذ عدة معانى اصطلاحية فى المنطق الأرسطى؛ حيث يذهب «فون رايت» von wright إلى أن أرسطو استخدم كلمة «استقراء» بمعانى عدة كل منها يمثل نوعًا ما من أنواع الاستقراء عنده.

المعنى الأول فى «الطوبيقا» أو الجدل ؛ حيث يعرفه الاستقراء بأنه : «انتقال من الجزئيات إلى الكليات ، وهذا المعنى يتضمن الانتقال من المعلوم إلى المجهول ، ويعرف هذا المعنى بالاستقراء الناقص Imcomplete induction .

أما المعنى الثانى ، نجده فى التحليلات الأولى، وفيه يربط أرسطو بين معالجته للاستقراء ونظرية التعريف ؛ حيث ينظر للاستقراء على أنه انتقال من خلال إحصاء كل الحالات وهو ما يعرف بالاستقراء التام .

وأما المعنى الثالث، فنجده فى «التحليلات الثانية» ؛ حيث يكشف لنا عن الكلى المتضمن فى الجزئى المعلوم ، وهو ما يعرف بالاستقراء الحدسى intiutive induction [١٠].

من هنا يتضح لنا أن المنطق الأرسطى يتضمن نوعين من الاستدلال هما : منهج الاستنباط العقلى ومنهج الاستقراء التجريبى [١١]. فالاستقراء نوع من الاستدلال كالاستنباط ، يبدأ من مقدمات ، ينتقل منها إلى نتيجة ، غير أن الاستنباط يستخدم أصلا فى العلوم الصورية ذات الموضوعات العقلية الخاصة. أما الاستقراء فيستخدم أصلا فى العلوم المادية ذات الموضوعات الحسية والظواهر الطبيعية .

وسوف نعالج هذين المنهجين فى المنطق عند الأشاعرة ، ثم نبين كيف طوع الأشاعرة بعد ذلك هذين المنهجين فى الفقه .

أولا : المنهج الاستقرائى فى المنطق عند الأشاعرة

اهتم كبار الأشاعرة بالمنهج الاستنباطى اهتمامًا كبيراً ، شأنهم شأن كثيرين من رجال الفلسفة ، القدامى والمحدثين ؛ وذلك حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمى على أسس لايطرأ عليها خلل ولايصيبها نقص ، وكانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة الإسلاميين، وكبار متفلسفة الأشاعرة ، أن يتخذوا من منهج العلم الرياضى نموذجًا يحتذى به ، ما دام هذا العلم قائمًا على استخراج النتائج اليقينية ، من مقدمات هى تعريفات ومصادرات ومسلمات وبديهيات مفروض فيها يقينية أيضًا ، بحكم كونها معطيات يراه العقل والبديهة رؤية مباشرة.

وعلى هذا فقد تجلى الطريق واضحًا لدى الأشاعرة فى أن يبدأوا دائمًا من حقائق أولية بديهية ؛ ثم يستخرجوا منها ما يلزم عنها ؛ وذلك لكى يضمنوا اليقين ابتداء ووسطًا وانتهاءً؛ فنجد مثلا الجوينى يقول : «والمرتضى المقطوع به عندنا ، أن العلوم كلها ضرورية »(١٢). ويقول أيضا : «النظر عندنا مباحثه فى أنحاء الضروريات وأساليبها ؛ ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية ؛ وتلك الأنحاء يؤول حاصل القول فيها إلى تقاسيم منضبطه بالنفى والإثبات ، منحصرة بينهما ، يعرضها العاقل على الفكر العقلى ، ويحكم فيها بالنفى والإثبات. فإن كان ينقدح فيها نفى أو إثبات قطع به ، وليس للدليل تحصيل ، إلا تجريد الفكر من ذى حيز فيها نحيزه صحيحه ، إلى جهة يتطرق إليها مثلها العقل ؛ فإذا اشتد النظر، وامتد إلى اليقين والدرك ، فهو الذى يسمى نظراً ودليلاً .. وبيان ذلك بالأمثلة الهندسية والارتماطيقية والكلامية . فمن المقدمات الهندسية ما تهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ؛ كالعلم بأن الجزء أقل من الكل والكل أكثر من الجزء والخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة إلى محيطها متساوية . إلى غير ذلك من الأمثلة التى تسمى المصادارات(١٣).

وهذه الدعوة إلى التمسك بالمنهج الرياضى فى العلوم ؛ جعلت الغزالى بعد ذلك يهتم بفكرة اليقين التى هى أساس المنهج الاستنباطى؛ فيعقد فصلا فى كتابه «معيار العلم» فى بيان اليقين ؛ حيث يقول «البرهان الحقيقى ما يفيد شيئا لايتصور تغيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فإنها تكون يقينية أبدية لاتستحيل ولاتتغير أبداً ؛ وأعنى بذلك أن الشئ لايتغير، وإن غفل إنسان عنه ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية ، وأمثالها ، فالنتيجة الحاصلة منها تكون يقينة»(١٤).

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالى يرى أن النتيجة العملية لمثل هذا البرهان اليقينى ، تكون معصومة من الخطأ عصمة كاملة ، فإذا عرفنا حقيقة ما، بنيت على أسس اليقين العلمى، استحال علينا بعد ذلك أن نصدق أحدا يزعم لنا خلافها مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره، يقول الغزالى : «بل لو نقل عن نبى نقيضه ، فينبغى أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ، وأما أن نحتمل صدق الرواية برغم أنها مناقضة لما أثبتناه بالبرهان اليقينى على النحو الذى بيناه فأمر لايجوز وروده» ؛ ويكمل الغزالى عبارته السالفة بقوله : «إن الحكاية المروية والمناقضة للبرهان العلمى، والتى يزعم قائلها أنه يرويها عن نبئ إذا لم يكن تأويلها إلى ما يقبله العقل ممكنًا : «فشك فى نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت، إن كان ما عقلته يقينًا ، فإن شككت فى صدقه لم يكن يقينك تامًا »[١٥].

ويستطرد الغزالى فى حديثه عن الطريقة التى يجب أن يقام على منهاجها بناء العلم اليقينى وذلك إن نبدأ بحقائق أولية - أعنى حقائق تفرض نفسها على فطرة البديهة فرضًا لا قبل لنا برده ؛ ثم يستنتج النتائج من تلك الحقائق الأولية ، فإذا نحن أمام سلسلة من الحقائق المتولدة بعضها ، وكلها يقين»[١٦].

ولكن سؤالا مهمًا لابد أن يطرح نفسه وهو : متى تكون الحقيقة الأولية أولية ؟

يرى الغزالى أن الحقيقة تكون أولية يقينية ؛ ويجوز لنا أن نبنى عليها ما هو يقينى كذلك؛ فى إحدى حالتين ، فإما هى حقيقة بديهية واضحة بذاتها لاتحتاج من العقل إلى برهان كقولنا أن الكل أكبر من الجزء وإما هى حكم حكمنا به على نوع ، ولايستطاع الحكم به على ما هو أعم من ذلك النوع[١٧].

ثم يبين لنا الغزالى، كيف يحدث أن يضل الفكر طريق الصواب ؛ وكيف ينبغى للفكر أن يسير إلى النتائج المأمونة فيقول : إن الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات (أى الحقائق الأولية الواضحة بذاتها) ، والتسامح فيها، ولو أخذت الجليات وحررت (أى وحققت) ثم تطرق منها الناظر إلى ما بعدها تدريجيا حتى لايخفى (أى حتى تظهر النتائج التى كانت كامنة فى تلك الحقائق الأولية) قليلاً قليلاً ؛ فيتضح الشئ بما قبله على القرب ؛ لطاحت المغالطات ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الإشكال ، وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية ، بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة، فلاتمتد شهادة الجلى، ولايقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة فتزل الأقدام ، وتتعثر المطالب وتنحط العقول»[١٨].

فى هذا النص، يرى الغزالى أن يوضح لنا أننا نضمن صدق النتائج ، لو أننا تحققنا أولاً من أن مقدماتنا بادئ بدء، هى من الحقائق البديهية التى لاتحتاج إلى برهان ، ثم أخذنا بعد ذلك نسير على مهل خطوة خطوة ، لنستخرج من تلك البديهيات ما يلزم عنها ، ثم عن هذا بدوره ما يلزم عنه وهلم جرا كان واضحا لنا عندئذ ، كيف تستند كل خطوة إلى ما قبلها مباشرة ، حتى ننتهى إلى البديهيات لا إلى نتائجها القريبة ، بل إلى نتائجها البعيدة دفعة واحدة ، فلايكون فى مستطاعنا رؤية العلاقة بين بداية السير ونهايته ، ومن ثم لاندرك مواضع الخطأ والوقوع فيه .

تلك هى أهم ملامح المنهج الاستنباطى عن الغزالى ، ولقد أخذ بها معظم متأخرى الأشاعرة، فنجد مثلا الآمدى، يعرض فى كتابه «بلوغ المرام فى علم الكلام» فكرة الحسيين الذين ينكرون إفضاء النظر العقلى إلى المعرفة الحسية، ويرون أن الحس والنقل المتواتر هما طريق العلم، ويورد شبههم ، ويناقشها ويحتج لرأيه الذى يقوم على أساس أنه إذا كان الحس والنقل يمكنان من تحصيل بعض المعارف والعلوم ، إلا أن هذين الطريقين لايمكن استخدامهما أو الاكتفاء بهما فى تحصيل العلوم والمعارف الأخرى ذات الطابع النظرى التجريدى . بل لابد من اللجوء إلى العقل ومعطيات الحدس والبديهة . ثم يبرهن الآمدى بعد ذلك على المنهج القياسى هو المنهج الذى يجب استخدامه فى العلم الضرورى[١٦].

ومن هنا يتضح لنا أن الأشاعرة قد بذلوا جهدا كبيرا ؛ لكى يجعلوا العلوم قائمة على اليقين الذى هو لب المنهج الاستنباطى.

وإذا حاولنا التعرف على أهم القواعد التى يقوم عليها المنهج الاستنباطى فى المنطق عند الأشاعرة ؛ وجدنا أن أهم هذه القواعد تتمثل فى «نظرية القياس التى تعنى بالبحث فى صورة التفكير دون مادته ، ومن أجل هذا كانت القوانين التى تقوم عليها «نظرية القياس» صورية عامة تنصب على كل موضوع ، ومطلقة ؛ بمعنى أنها ثابتة لاتتغير . وذلك من حيث أن نظرية القياس تهدف إلى الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدما أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع [٢٠]، ومن أجل ذلك كانت غاية نظرية القياس هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه.

وإذا كانت نظرية القياس تعد صورة من صورة الاستنباط ؛ فقد اهتم بها الأشاعرة اهتمامًا كبيراً ، وأفردوا بطون مؤلفاتهم المنطقية للتوسع فى دراستها ؛ فنجد الإمام الغزالى يطلق عليها عدة أسماء هى «مناهج الأدلة» و«موازين المعرفة» و«مدارك العقول» أما التسمية الأولى فنجدها فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد » وأما التسمية الثانية فنجدها فى كتابه «القسطاس المستقيم» (٢٢). فى حين نجد التسمية الثالثة فى كتابه المستصفى من علم الأصول»(٢٣).

وسوف نحاول هنا بيان كيف تعامل الأشاعرة مع «نظرية القياس» التى هى أساس المنهج الاستنباطى، وكان الغزالى على وجه الخصوص أكثر الأشاعرة شرحًا وبيانًا وتفصلاً لهذه النظرية . فها هو يحدثنا عن صورة القياس ومادته ؛ فيقول : «القياس مركب من مادة وصورة، والمادة هى المقدمات اليقينية الصادقة ، فلاريب من طلبها ومعرفة مداركها ، والصورة هى تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص، ولابد من معرفته (٢٤). وسوف نعرض هنا تفصيلا لجانبى القياس هذين : صورته ومادته .

١- صورة القياس :

يرى الإمام الغزالى أن صورة القياس أو البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تألف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص ؛ فيتولد بينهما نتيجة ، ويمكن توضيح ذلك فى ثلاثة أنماط مختلفة المأخذ ، والبقايا ترجع إليها .

النمط الأول:

ويعرفه الغزالى ، بأن يكون الحكم حكمًا فى إحدى المقدمتين محكومًا عليه فى الأخرى ، ويضرب لنا الغزالى مثالاً عليه فى العقليات ؛ فيقول كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث فيلزم منه أن كل جسم حادث . ويضرب الغزالى مثالاً آخر من الفقه فيقول : «إن كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام ، فيلزم منه، أن كل نبيذ حرام ؛ ويذكر الغزالى أن عادة الفقهاء فى هذه الصيغة أن يقولوا النبيذ مسكر ، فينبغى أن يكون حرامًا ، قياسًا على الخمر(٢٥).

ويوضح لنا الغزالى أن هذا ولو أن مقدمتيه تتضمنان أربعة حدود، إلا أن أحدها (مسكر) وارد فى المقدمتين (الحد الأوسط) فيكون مجموع أجزاء القياس ثلاثة بالضرورة . وهذا الحد المكرر تسميه علة اصطلاحًا ونلاحظ أن هذا النمط هو الشكل الأول من القياس الحملى الأرسطى(٢٧).

النمط الثانى :

من صورة القياس أو البرهان وهو كما يسميه الغزالى «بنمط التلازم» ومعناه أن يشتمل على مقدمتين ، والمقدمة الأولى؛ تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى هاتين القضيتين تسليمًا إما بالنفى أو بالإثبات، حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها . ويعطينا الغزالى مثالاً لهذا النمط فى العقليات فيقول : إن كان العالم حادثًا- فله محدث ؛ فهذه مقدمة ، ومعلوم أنه حادث ، وهى المقدمة الثانية ، فيلزم منه أن له محدثًا.. والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا : إحداهما قولنا : إن كان العالم حادثًا . والثانية قولنا فله محدث ؛ ويسمى الغزالى القضية الأولى المقدم فى حين أنه يسمى القضية الثانية : اللازم والتابع ويقول الغزالى والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التى سميناها مقدمًا وهو قولنا : ومعلوم أن العالم حادث- فتلزم منه النتيجة ؛ وهو أن للعالم محدثًا ، وهو عين اللازم . ويعطينا الغزالى مثالاً آخر لهذا النمط فى مجال الفقه فيقول : «إن كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال- فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة، فثبت أنه نفل، ويضرب الغزالى مثالا آخر من الفقه فيقول أيضا : إن كانت هذه الصلاة صحيحة - فالمصلى متطهر - ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة ؛ فيلزم أن يكون المصلى متطهرا » [٢٨].

ونلاحظ أن هذا النمط هو إحدى صور القياس الشرطى عند أرسطو .

النمط الثالث :

وهو نمط التعاند ويقول عنه الغزالى بأنه ضد ما قبله. والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه : الشرطى المنفصل ويسمون ما قبله : الشرطى المتصل وهو أيضا يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم إما قديم وإما حادث وهذه مقدمة ، وهى قضيتان . الثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لامحالة - نتيجة[٢٩].

تلك هى الصورة الاستنباطية للقياس أو البرهان عند الأشاعرة وبخاصة الغزالى.

٢- مادة القياس :

أما المادة الاستنباطية للقياس أو البرهان عند الأشاعرة فهى أهم وأولى بالاعتبار ؛ حيث يقول الغزالى : «إنها أهم ما فى مبحث البرهان ؛ فهى المقدمات الجارية من البرهان ؛ حيث

تجرى مجرى الثوب من القميص ، والخشب من السرير. وكما لايمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذ لايتأتى من الخشب قميص ، ولامن الثوب سيف، ولا من السيف السرير ، فكذلك لايمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج ؛ بل البرهان المنتج لاينصاع إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينًا ، أو ظنيًا إن كان المطلوب فقهيًا ، فلنذكر معنى اليقين فى نفسه ، لتفهم ذاته ولنذكر مداركه لتفهم الآلة التى بها تقتضى اليقين ، وهذا وإن كان القول يطول فيه ولكنا نحرص على الإيجاز بقدر الإمكان ، أما اليقين فلاتعرفه إلا بما أقوله وهو أن النفس إذا أفضت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت فلها ثلاثة أحوال :

أحدها : أن تتيقن وتقطع به ويضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع بأن قطعة به صحيح وتتيقن بأن يقينه لايمكن أن يكون فيه سهو ولاغلط ولا التباس .

الحالة الثانية : أن يصدق به تصديقا جازمًا لايتمادى فيه ولايشعر بنقيضه البتة .

الحالة الثالثة : أن يكون له سكون نفسى إلى شئ ، والتصديق به وهو يشعر بنقيضه أو لايشعر، ولكنه إن شعر به لم ينفر طبعه عن قبوله ، وهذا يسمى ظنًا وله درجات فى الميل إلى الزيادة والنقصان لاتحصى ، فمن سمع من عدل شيئا سكنت إليه نفسه ، فإن انضاف ثان زاد السكون وقوى الظن ، فإن انضاف إليه ثالث زادت القوة ، فإن انضافت إليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة حال كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطبى الأحوال إذا زاد الظن ، وهكذا لايزال يترقى قليلا قليلا، فى القوة، إلى أن ينقلب الظن على التدريج يقينا ، إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر .

ثم يذكر الغزالى بأن أهل الحديث يسمون أكثر هذه الأحوال علما ويقينا حتى يطلقون بأن الأخبار التى تشتمل عليها الصحاح يوجب العلم العمل بها على كافة الخلق إلا أن آحاد المحققين ، فإنهم يسمون الحالة الثانية يقينًا ، ولايميزون بين الحالة الثانية والأولى .

ثم يذكر الغزالى رأيه الخاص فيقول : «والحق أن اليقين هو الأول، والثانى مظان الغلط ، فمهما ألفت القياس من مقدمات يقينية حقيقية فى صورة تأليف الشروط التى قدمناها كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب ذوق المقدمات [٣٠].

أما مدارك اليقين والاعتقاد ، فيحدثنا الغزالى بأنه إذا ما انتهينا من استقصاء شروط اليقين ، فيجب علينا أن نعرف مدارك اليقين والاعتقاد ، وهو يقسم هذه المدارك إلى سبعة أقسام ويوافقه عليها كل من الرازى والآمدى .

أما الأول فهو الأوليات ، ويعرفها الغزالى بأنها العقليات المحضة التى اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديق بها ؛ مثل علم الإنسان بوجود ذاته ، وبأن الواحد لايكون قديمًا حادثًا(٣١).

والثانى فهو المشاهدات الباطنية ، ويعرفها الغزالى وغيره من الأشاعرة بأنها كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحس؛ وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وشروره وجميع أحواله الباطنية التى يدركها من ليس له الحواس الخمس(٣٢).

وأما الثالث فهو المحسوسات الظاهرة ، وهى عكس السابقة ، ويمثل لها الغزالى بالثلج الأبيض والقمر المستدير (٣٣).

الرابع التجريبات ، ويعرفها الأشاعرة، بأنها كل ما يصدق العقل به بواسطة الحس مع التكرار ، كالعلم يكون السقمونيا مسهولاً للصفراء(٤) ويذكر الغزالى أن التجريبات يقينية عند من جربها والناس يختلفون فى هذه العلوم لاختلافهم فى التجربة ، فمعرفة الطبيب بأن السقمونا مسهل ، وكمعرفتك بأن الماء مرو، وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه(٣٥).

الخامس المتواترات ، ويعرفها الأشاعرة ، بأنها كل قضية أوجب التصديق بها خبر جماعة يؤمن معه التواطؤ على الكذب ؛ كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه(٣٦) .

ويذكر الرازى أن للمتواتر شرطين : أحدهما أن يكون المخبرون قد أخبروا عن أمر محسوس مثل أن يقولوا : رأينا محمدا وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، ولم يفد هذا الإخبار العلم وذلك لأن ذلك الأمر إن كان معلوم الصحة فى بديهة العقل ، كانت صحته معلومة من بديهة العقل ، لم يفد هذا الإخبار علما . فإن أهل المشرق والمغرب لو اتفقوا على الإخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك إلا بالدليل .

والشرط الثانى: بلوغ المخبرين فى الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واعلم أنه ليس لتلك الكثرة حد معين (٣٧).

السادس الوهميات ، ويعرفها الغزالى وغيره من الأشاعرة بأنها ما أوجب التصديق بها قوة الوهم إلا أن ما كان منها فى غير المحسوس فكاذب، كالحكم بأن كل موجود مشار إلى جهته، أخذاً من المحسوس(٣٨).

السابع ، المشهورات ، ويعرفها الأشاعرة بأنها القضايا التى أوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها ، كحسن الشكر وقبح الكفر ونحوه(٣٩).

هذه هى مدارك اليقين والاعتقاد عند الغزالى وغيره من الأشاعرة ، ولقد زادها الآمدى خمسة مدارك وهى :

١- المسلمات ، وهى عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن فى نفسه ، فإن كان ذلك مع طمأنينة النفس سميت أصولاً موضوعة وإلا فمصادرات .

٢- المقبولات ، وهى عبارة عما أوجب التصديق بها بقول من يوثق ، كالقضايا المأخوذة من الأنبياء المرسلين والأئمة المهديين.

٣- المظنونات ، وهى ما أوجب التصديق بها ما يدخله احتمال النقيض كاعتقادنا أن فلانا يسلم الثغر عند كونه يسار العدو .

٤- المشبهات وهى ما أوجب التصديق بها تخييل كونه من قبيل ما سبق من الأقسام كاعتقادنا أن نصرة الأخ عند كونه ظالما مشهورة ، أخذا من قول النبى صلى الله عليه وسلم «انصر اخاك ظالما أو مظلومًا »، وهو عند التحقيق أخذ من قول الجمهور «وانصر أخاك» فتبين أنه ليس بمشهور وأن المراد به فى الحديث إنما هو دفعه عن الظلم وكفه عنه .

٥- المخيلات ، وهى عبارة عما يؤثر فى النفس ترغيبا وتنفيرا يقوم مقام التصديق وإن لم يكن مصدقا به كتشبيه العمل بالعذرة فى تنفير الناس عنه(٤٠).

تلك هى مدارك اليقين والاعتقاد عند الأشاعرة ، وهى تمثل على ما أعتقد إشكالية المنهج الاستنباطى فى المنطق عند الأشاعرة وبهذا يتضح لنا كيف اهتم الأشاعرة بالمنهج الاستنباطى فى مجال المنطق ، وكيف أسهبوا القول فيه إيمانا منهم بأنه يوصل إلى العلم اليقينى وإذا كانوا قد تأثروا فى حديثهم عن نظرية القياس بالمنطق الأرسطى خصوصا فيما يتعلق بصورة القياس، فإنهم أضافوا فى مادة القياس أقوالاً وأفكاراً لانجد معظمها فى القياس الأرسطى. ولعل ذلك يرجع إلى أنهم قصدوا إلى استخدام المنهج الاستنباطى فى مجال الفقه ، فمهدوا بهذه الأقوال والأفكار لما قصدوا إليه .

ثانيا : ملامح المنهج الاستنباطي فى الفقه عند الأشاعرة

الحديث عن ملامح المنهج الاستنباطي فى الفقه عند الأشاعرة ، نتلمسه فى الاجتهاد ، والاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها ، وهو الطاقة . والاجتهاد والتجاهد بذل الجهد الواسع فى طلب الأمر وهو افتعال من الجهد[٤١].

أما تعريف الاجتهاد اصطلاحا فى عرف الفقهاء ، فيقول عنه الغزالى: «بذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة ، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحسن من نفسه [٤٢]. ولمثل هذا ذهب الفخر الرازى، حيث قال : «الاجتهاد يعنى استفراغ الوسع فى النظر فيما لايحته فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه »[٤٣]. ويزيد الآمدى هذا التعريف وضوحًا، حيث قال : «الاجتهاد يعنى استفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز على المزيد فيه[٤٤].

وتعريف الاجتهاد هنا كما بينا عند كبار الأشاعرة يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد هو الباذل جهده فى استنباط الحكم الشرعى[٤٥].

وهنا يتضح لنا أن كلام الغزالى والفخر الرازى والآمدى فى الاجتهاد مقصور على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، بمعنى بذل الفقيه وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة.

هذا وقد اشترط الأشاعرة فى المجتهد شروطا لها حد أعلى وحد أدنى ويبدو أن هذه الشروط تقوم على مقام المقدمات الضرورية التى يمكن على أساسها ويوحى منها استنباط الحكم الفقهى، وتتمثل هذه الشروط فيما يلى :

١- اشترطوا أن يكون المجتهد عالمًا بالكتاب ، والحد الأعلى أن يكون حافظًا للقرآن الكريم فاهمًا متعرفًا على مواضع آيات الأحكام منه . ويرى الغزالى أن هذا الشرط قابل للتخفيف ، بأن يحفظ آيات الأحكام وقدرها خمسمائة آية تقريبًا ، ويتنزل فى التخفيف بأن يشترط أن يكون عارفًا لمواضعها مدركًا لمرامى عباراتها ، وإن لم يكن حافظًا النصوص ؛ بحيث يستطيع معرفة موضع الآية التى يحتاج إليها[٤٦].

وقد ساير الأشاعرة الإمام الغزالى فى هذا، فنجد الفخر الرازى يشترط معرفة كتاب الله وإن كان يشترط معرفة جميعه ؛ بل ما يتعلق منه بالأحكام وهو قدر خمسمائة آية

ولايشترط حفظها ؛ بل أن يكون المجتهد عالمًا بمواقعها ، حتى يطلب منها الآية المحتاج إليها عند الحاجة[٤٧].

٢- واشترطوا فى المجتهد أن يكون عالمًا بالسنة علم إحاطة واستيعاب للأحاديث التى تتعلق بالأحكام ؛ وهى إن كانت زائدة على ألوف فهى محصورة ، يخفف عنه ذلك بأمرين ، والتخفيف الأعلى ألا يلزمه بمعرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها . والتخفيف الثانى ألا يلزمه حفظها عن ظهر قلب، بل يكتفى بأن يكون عنده أصل لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ؛ ويكفيه أن يعرف مواضع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إليه فى الفتوى، وإن كان يقدر على حفظها ، فهو أكمل وأحسن[٤٨].

٣- واشترطوا فى المجتهد أن يكون عالمًا بمواضع الإجماع ، ويخفف فى هذا الشرط، كما خففوا بأن يعلم فى مسألة يجتهدون فيها : أفيها إجماع أم فيها خلاف؟ أم هى متولدة لم يجر بحثها من قبل ؟ وبذلك يتحرر من أن يخالف الإجماع فيما يفتى به[٤٩].

٤- واشترطوا أن يعلم المجتهد أن الشرع والعقل تضافرا على أن الجرح فى الأقوال والأفعال منفى؛ وأن النصوص قد جاءت بأحكام كثيرة من الأمور والصور، وتركت كثيراً من الصور ، فلم نذكر لها حكمًا ، ولم يكن ما يدل على أن للشارع فيها حكمًا ، ولو بقياس وأن يثبت فيه حكم من الشارع يكون بمقتضى العقل على أصل البراءة الأصلية أو الإباحة ؛ أي أنه مباح ، أو على الأقل لا إثم فيه فالبراءة الأصلية أو الإباحة ؛ أي أنه مباح ، أو على الأقل لا إثم فيه ، فالبراءة من الإثم ثابتة ، وإذا حكم بمقتضى هذه البراءة الأصلية لايكون حكمه سليمًا ، إلا إذا علم أنه لاحكم بالنصوص أو الجمل عليها لو ثبت فى الموضوع [٥٠].

٥- واشترطوا فى المجتهد أيضا أن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ فى نظره[٥١]؛ ولعل هذا الشرط يعد من أهم الشروط فى نظرنا لعدة اعتبارات : إحداها أنه يلزم المجتهد والفقهي معرفة أصول المنهج الاستنباطى وقواعده وشروط الاستنباط الصحيح . والثانى أنه يفسح المجال أمام العقل ؛ من حيث يترك له حرية اختبار المقدمات ووضعها فى نسق برهانى يفضى به إلى استنتاج الحكم ، والثالث أنه يثبت إمكانية الاستنباط على مواكبة

الوقائع المتغيرة المتجددة واستمرارية صلاحيته لأن يكون مرجعا أساسيًا لمختلف الأحكام الفقهية التى يحتاج إليها المسلم عبر العصور والأزمان.

٦- واشترطوا فى المجتهد أيضا معرفة النحو واللغة والتصريف ؛ ويفسر ذلك الفخر الرازى بقوله : «لأن شرعنا عربى ، فلايمكن التوصل إليه إلابفهم كلام العرب ، ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولابد فى هذه العلوم من القدر الذى يتمكن المجتهد به فى معرفة الكتاب والسنة»(٥٢).

٧- واشترطوا فى المجتهد أن يكون عالما بالناسخ والمنسوخ من الأحكام الشرعية حتى لايفتى بحكم قد نسخ (٥٣).

٨- واشترطوا فى المجتهد أيضا أن يكون عالمًا برواية السنة، فيعرف المسند وغير المسند منها والصحيح من غير الصحيح ؛ وفى هذا يقول الغزالى بضرورة «معرفة السنة وتمييز الصحيح منها عن الفاسد ، والمقبول عن المردود ، فإن مالاينقله العدل عن العدل فلاحجة فيه، والتخفيف فيه أن يكون كل حديث يفتى به يكون مما قبلته الأمة ؛ فلاحاجة به إلى النظر فى إسناده ، وإن خالفه بعض العلماء ينبغى أن يعرف رواته ، وعدالتهم ، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعى عن مالك بن نافع عن ابن عمر مثلاً . اعتمد عليه فهؤلاء قد تواترت عند الناس عدالتهم وأحوالهم(٥٤).

ويضيف الفخر الرازى شرطًا آخر فيرى بأن المجتهد فى معرفته بالسنة يجب أن يلم بعلم الجرح ، والتعديل ومعرفة أحوال الرجال، ويقول أن البحث عن أحوال الرجال فى زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط أمر كالمتعذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم : كالبخارى ومسلم وأمثالهما »(٥٥).

هذه هى شروط الاجتهاد التى ذكرها فقهاء الأشاعرة ، وقد كانوا يذكرون أصل الشرط، ثم يذكرون التخفيف ؛ وذلك ليكون باب الاجتهاد مفتوحًا يسهل على كل قادر عالم بمصادر الشريعة وأحكامها المقررة الثابتة التى هى إطار الإسلام وأركانه علمًا يقينًا عن أدلتها المحكمة .

ومن جهة أخرى ؛ فإن الأشاعرة ، لايشترطون أن يكون الاجتهاد عامًا فى كل نواحى الأحكام الفرعية ؛ بحيث لايجتهد إلا من كان يعلم كل مصادر الشريعة، وكل طرق الاستدلال

فيها كلها ، بل إن الاجتهاد عندهم يتجزأ ، فيصح أن يكون المجتهد عالمًا ببعض النواحى ، فيجب حينئذ أن يكون عالمًا بكل ما يتصل بهذه الناحية ومصادر الشريعة فيها؛ وفى هذا يقول الغزالى : «ليس الاجتهاد عندى منصبا لايتجزأ ، بل يجوز أن يقال عالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسى ؛ فله أن يفتى فى مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً فى علم الحديث فمن ينظر فى المسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفا بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التى وردت فى تحريم المسكرات أو فى مسألة النكاح للأولى، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولاتعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها، أو القصور عن معرفتها نقصًا ، ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمى وطريق التصرف فيها فما يضره قصوره عن علم النحو الذى يعرف قوله تعالى : «وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين»(٥٦). وقس عليه ما فى معناه وليس من شروط المفتى أن يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة ، فقال فى ست وثلاثين منها لا أدرى وتوقف الشافعى ، بل الصحابة فى المسائل ، فإذن لايشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتى فيما يدرى ، ويدرى أنه يدرى ، ويميز بين ما لايدرى ولايدرى فيتوقف فيما لايدرى، ويفتى فيما يدرى(٥٧).

وإذا كان هذا موقف الأشاعرة من الاجتهاد وشروطه ، وكيف أنهم قرروه ودافعوا عنه، فإنهم بالمقابل نادوا بنبذ التقليد ، بل إنهم جرموه فى حق من يستطيع الاجتهاد ، وهو منزع من جانبهم أقل ما يوصف أنه يكشف عن مدى احتفائهم بالعقل وطاقاته الخلاقة ليس فى مجال الفكر والكلام، والمنطق فحسب، بل فى مجال الفقه أيضا ، فهم يرون أن التقليد إنما هو خاص بالعوام لا بالعلماء الذين يستطيعون العلم من الكتاب والسنة ، وما أثر عن السلف الصالح من علم، وأن العالم إذا اتخذ مذهبا يجب أن يكون أخذه عن بينه ومعرفة ، فلايتبع اتباعًا ، بل يتعرف الأصول وأدلة الفروع. فإن استقام الدليل اتبعه، وإن لم يستقم الدليل هجره ، وأن التقليد لايمكن أن يكون عن طريق العلم ، ولكنه اتباع العاجز عن الاجتهاد ، وفى هذا يقول الغزالى والآمدى : «التقليد هو قبول قول بلاحجة ، وليس طريقًا إلى العلم لا فى الأصول ولا فى الفروع»(٥٨).

وبذلك يتنافى التقليد مع المعرفة والعلم والعقل فمن كان قادراً على العلم لايسير فى مسار التقليد ، وإلا فقد رضى أن ينزل من مرتبة العلم إلى مكان من الجهل لايصح أن يرتضيه

ولايقبل ، ولأن الله تعالى أتاه قدرة العقل، فلم يستعملها وأهملها والأئمة رضى الله عنهم قد مالوا إلى أنه لايصح لأحد أن يأخذ بأقوالنا ، إلا إذا عرف من أين أخذها[٥].

وقد يعرض هنا إشكال مؤداه أنه إذا كان معظم الأشاعرة شافعيين ؛ وقد اختاروا أن يكتبوا فقه الشافعى ويدونونه ، فهل كانوا فى هذا مقلدين أم غير مقلدين؟ وإذا كانوا مقلدين ، أيعتبرون فى هذه الحالة عاجزين عن الاجتهاد بعد أن يسيروا سبله ذلك التيسير ، وبذلك تنتفى عنهم صفة العلماء ؟ .

وحل هذا الإشكال هو أن نقول بأن الأشاعرة كان معظمهم شافعيين لاشك فى ذلك؛ ولكن الفارق بينهم وبين غيرهم أنهم لم يقبلوا أقوال الشافعى، إلا لأنهم قد ارتضوا منهاجه ؛ فقد ارتضوا الأصول التى قررها وصدقه فى الروايات التى رواها ، لأنه عدل- ثقة لامجال للريب فى عدالته والثقة به ، وارتضوا منهاجه فى الاستنباط ووجدوا الأقيسة معه بالنتائج التى وصل إليها ، وبذلك لايكونوا قد قبلوا القول بلاحجة ، بل قبلوه بحجة ودليل ، فعلوا بذلك عن مرتبة العامى ، وإن لم يصلوا إلى مرتبة الشافعى ، وليس المراد من الاجتهاد مناقضة أقوال الأئمة ومعاندتها ، والامتناع عن دراستها وقبولها ، بل المراد من الاجتهاد أن يجتهد فى تعرف المسائل بأدلتها يوهنون ما يرونه من الأدلة التفصيلية واهنًا ، ويعتمدون ما يرونه من الأدلة التفصيلية قويًا ، معتمدين فى ذلك على الذخيرة التى دونوها فى بطون أمهات كتبهم الفقهية والأصولية [٦٠]. وهى تلك التى بينها الغزالى والرازى والآمدى، ثم أستاذهم الشافعى من قبلهم من شروط الاجتهاد وما يجب العلم به من كتاب وسنة .

مما سبق يتضح لنا أن الكيفية التى طوع بها الأشاعرة المنهج الاستنباطى فى الفقه والتى تمثلت بوضوح فى مسألة الاجتهاد واشتراطهم فى المجتهد الفقيه لمعرفته بشرائط الحدود والبراهين وكيفية وضع مقدمات القياس والاستنباط واستخلاصهم النتائج منها .

ثالثا : المنهج الاستقرائى فى المنطق عند الأشاعرة

إلى جانب ما ذكرناه قبلاً عما يختص بالمنهج الاستنباطى فى المنطق والفقه عند الأشاعرة ؛ فسوف نحاول هنا بيان مدى اهتمامهم بالمنهج الاستقرائى أيضًا فى مجال المنطق وفى مجال الفقه .

لقد توسع الأشاعرة فى هذا المنهج وخاصة فى دراساتهم الكلامية أكثر من دراساتهم الفقهية غير أن هذا لايمنع من القول أنهم اهتموا بالمنهج الاستقرائى ، وخاصة فى المسائل التى لاتحتاج إلى اليقين ؛ أى فى المسائل الترجيحية، تلك التى يقوم عليها الفقه .

وسبيلنا الآن: هو استخراج المنهج الاستقرائى من منطق الأشاعرة ، وسوف يكون من المفيد - فى نظرنا- أن نعقد بعض المقارنات بين آراء الأشاعرة وآراء بعض مناطقة الغرب المحدثين ، كلما وجدنا إلى ذلك سبيلاً .

١- الاستقراء

يعرف الغزالى وغيره من كبار الأشاعرة الاستقراء بأنه : «هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى، حتى إذا وجدت حكمًا فى تلك الجزئيات، حكمت على ذلك الكلى به»[٦١] .

ويعطينا الغزالى مثالا عليه فيقول «ومثاله فى العقليات ، أن يقول قائل : فاعل العالم جسم فيقال له : لم ؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له : لم ؟؟ فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين ، من خياط وبناء وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدت كل واحد منهم جسمًا ، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به»[٦٢].

ويرى الغزالى أن هذا النوع من الاستدلال فاسد ؛ لأنه يجعل من فاعل العالم جسمًا ولذلك يقول الغزالى : «وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به فى هذا المطلوب ، فإنا نقول : هل تصفحت فى جملة ذلك فاعل العالم، فإن تصفحته ووجدته جسمًا ، فقد عرفت المطلوب ، قبل أن تتصفح الإسكاف والبناء ونحوهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لايعنيك ، وإن لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فلم حكمت بأن كل فاعل جسم ، وقد تصفحت بعض الفاعلين ولايلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحًا لايشذ عند شئ ، وعند ذلك، يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح، فلايعرف بمقدمة تبنى على التصفح[٦٣].

ومعنى هذا فى نظر الغزالى أن الاستقراء الناقص لايمكن الاعتماد عليه، فى تحصيل اليقين؛ فلابد إذن من الاستقراء التام. ولكنه فى هذه الحالة بالذات جهد لاطائل من ورائه ، إذ يكفى أن نبدأ بتصفح المطلوب ، حتى لانحتاج إلى عملية الاستقراء كلها. أما إذا تناول

التصفح أكثر الأشياء فهو يفترض أن أقلها الذى لم نتصفحه ، قد يكون مخالفًا لأكثرها الذى تصفحناه ، وهذا ينتهى إلى أن العلم المحصل بهذه الطريقة ، لايصح أن يستخدم مقدمة فى قياس ، وأن تكون هذه المقدمة كلية لاجزئية ، مثل : كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، والتمساح حيوان : إذاً التمساح يحرك عند المضغ فكه الأسفل(٦٤).

هذا هو رأى الغزالى ، وكأنه يرى أن هناك تجاوزاً لعملية تصفح الجزئيات فى الحكم الناتج عن عملية التصفح . إن عملية التصفح شملت بعض الحيوان، فى حين أن الحكم أتى شاملاً لكل حيوان. ولهذا فإن الاستقراء يفقد قيمته ، وفى هذا يقول الغزالى : «وإذاً ، لاينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات ؛ قد يفيد الاستقراء علما كليًا، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة فى قياس آخر لا فى إثبات الحكم لبعض الجزئيات(٦٥).

ثم لايلبث الغزالى أن يضيف إلى قوله : «.. والضبط ، أن القضية التى عرفناه فيها، أما إذا تجاوزها إلى ما هو أشمل منها ؛ فإن فائدة الاستقراء تسقط وتسقط معها فائدة كل قياس يعتمد عليها(٦٦).

ولقد ساير الآمدى أستاذه الغزالى فى عدم صلاحية الاستقراء الناقص فى المباحث الإلهية ؛ وذلك نظراً لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد ، وفى هذا يقول " «... فلايخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ؛ لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه ، دون الآخر ؛ وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أُخُذ من استقراء جزئيات نوع الإنسان، فإنه لايلزم مثله فى الفرس المخالف فى حقيقته»(٦٧).

ويريد الآمدى هنا أن يقول أن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، وغير مفيد أيضًا ، حتى ولو كان ممكنا : «.. ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء ؛ إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله ، فهو محل النزاع ، ولاحاجة إلى استقراء غيره ، وإن لم يتناوله ؛ بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو لامحالة استقراء ناقص ، وليس بصادق كما بيناه وهذا لامحيص عنه»(٦٨).

وبعد هذا النقد الدقيق ؛ يتوجه الآمدى إلى أصحابه الأشاعرة ، الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به فى مسألة الصفات ورفضهم الأخذ به فى مسألة الأفعال فينصحهم بقوله : «وكان أحرى بهم ألا يعملوا به فيهما جميعًا. ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ها

هنا (أى مسألة الصفات) ؛ فهو معترف بأنه ليس فى الشاهد، فاعل موجود على الحقيقة ؛ بل الموجود ليس الاكتساب بخلاف ما فى الغائب . فإذا ما وجد فى الشاهد لم يوجد فى الغائب ، وما وجد فى الغائب لم يوجد في الشاهد ؛ فأى يصح القياس؟ »(٦٩).

ولاينكر الأشاعرة أن الاستقراء الناقص هو أساس المنهج العلمى الصحيح فى المجال الواقعى التجريبى ؛ وهو أساس التقدم العلمى ، إلا أنهم يرون أن هذا لايستلزم قبوله طريقًا إلى المعارف الإلهية .

والدليل على ذلك أن الغزالى يحتفى فى مجال البحث فى الطبيعيات وأمور الحياة العملية بالملاحظة والتجربة ، وإن كان يضيف إليهما وسيلتين أخريين هما استبار الناس والاستشهاد بالسلف ، ولعل من المفيد أن نذكر هنا آراء الغزالى فى هذه الطرائق العلمية .

أ- الملاحظة :

الملاحظة العلمية المعمول بها فى البحث العلمى فى مجال «الطبيعيات» خاصية لها مفهومها وشروطها وأهدافها . ولانجد لدى الغزالى أقوالاً شافية فى هذا المجال سوى أنه رفض الركون إلى الحسن ومعطياته سبيلاً إلى المعرفة اليقينية التى كان يجد فى طلبها يقول الغزالى : «أقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها، فانتهى بى طول التشكيك إلى أن نفسى لم تسمح بتسليم الأمان فى المحسوسات (٧٠).

وعلى الرغم من أن الغزالى لم يفصل القول فى الملاحظة بمفهومها العلمى الحسى؛ بل إنه رفض أن تكون الحواس ومعطياتها سبيلاً مأمونًا للوصول إلى المعارف اليقينية . على الرغم من ذلك فإنه يبدو لى أن الغزالى قد استبدل الطابع العقلى فى الملاحظة بالطابع الحسى فجعلها عقلية لاحسية وذلك لاختلاف موضوعات البحث ، واقتضى هذا بالضرورة استبدالاً بإعمال الملاحظة فى مجال الحس إعمالها فى مجال الفكر والآراء التى تضمنتها مذاهب وعقائد الفرق الإسلامية التى وجدت فى عصره ، ومن ثم راح يقول : «ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطنيًا إلا وأحب أن أطلع

على بطانته ، ولاظاهريًا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولامتكلمًا إلا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولاصوفيًا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولامتعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولازنديقًا معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته (٧١).

وعلى هذا يمكن القول بأن الغزالى فى مباحثه الدينية ، قد جعل من الملاحظة نوعًا من الاستقراء العقلى للآراء والأفكار ؛ فكانت هذه الملاحظة عنده تختلف مفهومًا ومجالاً عن مثلها فى البحث العلمى الطبيعى. ولعل ذلك يرجع فى المقام الأول إلى أنه لم يكن باحثًا طبيعيًا أو عالما فى مجال الطبيعيات بل كان عالمًا وباحثًا ومفكراً دينيًا فى الأساس. على أن ذلك لاينسينا ما ذكرناه من أنه أعطى الضروريات العقلية المتمثلة فى الأوليات والبديهيات ومعطيات الحدس المباشر مكانها اللائق فى مجال البحث العلمى بوجه عام . وهذا طبعا بغض النظر عن الاتجاه الصوفى الذى انتهى إليه وسار فيه فى أخريات حياته .

وقد ساير معظم متأخرى الأشاعرة الغزالى فى هذا فنجد الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) يقول : «وشرطت على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم، ولاكسر عليهم دون أن أبين صحيحه من فاسده ، أو أعين حقه من باطله وإن كان لايخفى على الأفهام الذكية فى مدارك الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل (٧٢).

ب- التجربة :

عرف الغزالى التجربة بمعناها الدقيق فى المنهج العلمى السائد عند مفكرى الإسلام أمثال «جابر بن حيان» (ت : ٨١٣م) وقد اعتمد عليها الغزالى بصورة محدودة فى بحوثه وعرف قدرها فى الحصول على نتائج يقينية والوصول إلى الحقيقة المؤكدة ؛ مثال ذلك حواره فى رسالة القسطاس المستقيم مع أحد رجال التعليمية الباطنية ؛ إذ يقول على لسانه مجيبًا على سؤال : «فمن أين تعلم أن الميزان صادق ؟ فقال : أعلم ذلك ضروريًا يحصل لى من مقدمتين : إحداهما تجريبية ، والأخرى حسية . أما التجريبية فهى أنى علمت بالتجربة أن الثقيل يهوى إلى أسفل ، وأن الأثقل أشد هويًا ، والمقدمة الثانية ، هى أن هذا الميزان بعينه رأيته لم تهو إحدى كفتيه ؛ بل حاذت الأخرى محاذاة مساواه ، وهذه مقدمة حسية شاهدتها بالبصر(٧٣).

ويشير الغزالى إلى ما تحقق له من معطيات تجريبية فى مجال علمى النجوم والطب. وكيف كانت بعض هذه المعطيات صادقة يقينية ، وبعضها كان فاسداً غير محقق فوضعه فى حيز

الإمكان لا فى دائرة التصديق واليقين، وفى ذلك يقول : «قد جربت شيئًا من النجوم وشيئًا من الطب ، فوجدت بعضه صادقًا ، فانقدح فى نفسى تصديقه وسقط استبعاده ونفرته ، وهذا لم أجربه، فلم أعلم وجوده وتحقيقه ، وإن أقررت بإمكانه»[٧٤].

وقد رأينا فى موضع سابق من هذا البحث ، كيف اعتبر المشاهدات الباطنية والمحسوسات الظاهرة والتجريبات وبعض معطياتها حقائق صادقة، وأن هذه المعطيات يمكن وضعها فى مقدمات قياسية توصلنا إلى اليقين.

جـ- استبار الناس

الاستبار[٧٥] إحدى الوسائل التى استخدمها الغزالى، وذكرها بقوله : «فإنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر عنهم فى متابعة الشرع وأسأله عن شبهته . وأبحث عن عقيدته وسره، وقلت له : مالك تقصر فيها ، فإن كنت تؤمن بالآخرة ولست مستعداً لها وتبيعها بالدنيا فهذه حماقة ؛ فإنك لاتبيع الاثنين بواحد، فكيف تبيع مالا نهاية له بأيام معدودة ؟ فقائل يقول: هذا أمر لو وجبت المحافظة عليه لكان العلماء أجدر بذلك وقائل ثان يدعى علم التصوف ، ويزعم أنه قد بلغ مبلغًا ترقى عن الحاجة إلى العبادة ، وقائل ثالث يتعلل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة ... »[٧٦].

وهكذا يورد الغزالى آراء من سألهم واحداً واحداً ؛ ثم يفند آراءهم ويرد على حججهم يقرعها بحججه واحدة بعد أخرى[٧٧].

د- الاستشهاد بالسلف

الاستشهاد بالسلف فيما وقع منهم ولهم وسيلة لتبيان الحق ودعم الرأى ، وقد اعتمد الغزالى عليها فأخذ من تراث السلف حقائق توضح مقالته وتسند حجته . ومن أهم ما اعتمد عليه فى ذلك ما تواتر من أخبار السلف الصالح . أما أهمها بعد القرآن ، فحديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وينصح الغزالى الباحث بقوله : فإن وقع لك اليقين إلا بمعرفة أحواله ، فأعلم أنه لايكون إما بالمشاهدة أو التواتر والتسامع.. »[٧٨].

ويعطينا الغزالى فى كتابه العظيم «إحياء علوم الدين» كثيراً من الاستشهادات البينة التى يوردها فى مناسباتها لتجلو الحقيقة وتزيد اليقين ؛ ومن ثم يجعلها بمثابة مرجعيات لبعض آرائه حينًا ، ودلائل يدعم بها هذه الآراء حينًا آخر .

تلك هى ملامح المنهج العلمى عند الغزالى، وقد أخذناه كمثل واضح على معرفة بعض الأشاعرة للبحث العلمى والاهتمام به .

٢- التمثيل :

ننتقل إلى نقطة أخرى توضح مدى اهتمام الأشاعرة بالمنهج الاستقرائى وهى التمثيل ؛ والتمثيل يعد أحد أنواع الاستقراء العلمى بالمعنى الدقيق؛ وهو يعنى الحكم على شئ معين ذى صفة معينة بصفة ما، بنفس ما حكمنا به من قبل على شئ آخر معين كانت له نفس الصفة ، وذلك لتماثلهما فى صفة أو صفات تكون علة لتماثل الحكمين فى الحالتين ؛ وفى ذلك يقول الغزالى بأن معنى التمثيل هو «... أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر، يشابهه بوجه ما . ومثاله فى العقليات أن نقول : إن السماء حادث لأنه جسم، قياسًا على النبات والحيوان ، وهذه الأجسام التى يشاهد حدوثها »[٧٩].

فعلة الحكم بالحدوث على النبات والحيوان والأجسام الأخرى هى الجسمية ، وقد توفرت هذه العلة فى السماء لكونها جسمًا ؛ فوجب تشابه الحكم ، فتكون حادثة لتشابه العلة .

والأشاعرة يرون أن التمثيل هو القياس عند الأصوليين والفقهاء ، يقول الغزالى : «وهو الذى يسميه الفقهاء قياسًا ، ويسميه المتكلمون رد الغائب على الشاهد... »[٨٠].

ويستند الاستدلال التمثيلى كما يستند الاستقراء العلمى إلى الاعتقاد بوجود الاطراد فى الحوادث والنظام فى الأشياء ووجدنا معها صفة أخرى ، ثم وجدنا الصفة الأولى فى شئ آخر توقعنا وجود الصفة الثانية فيه ومثال ذلك ما ذكره الغزالى بقوله «بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف ؛ فقيل نعم فقال فلاتبيعوا فهو إذا أضاف بطلان البيع فى الرطب إلى النقصان المتوقع فيقاس عليه العنب للاشتراك فى توقع النقصان ولايمنع جريان السؤال فى الرطب عن إلحاق العنب به ، وإن كان هذا عنبًا ، وذلك رطبًا لأن هذا الافتراق افتراق فى الاسم والصورة والشرع كثير والالتفاف إلى المعانى قليل الالتفات إلى الصورة ، والأسامى . فعادة الشرع ترجح فى ظننا التشريك فى الحكم عند الاشتراك فى المضاف إليه ذلك الحكم وتحقيق الظن فى هذا دقيق وموضع استقصائه الفقه[٨١].

ويعطينا الغزالى أمثلة كثيرة فى «معيار العلم» يبين فيها دور العقل فى إدراك الصلة بين الصفة الواقع فيها الاشتراك والصفة الأخرى. ويستفاد مما ذكره الغزالى فى هذا المجال يعتبر

الاستدلال بالتمثيل غير مفيد لليقين ، بل يفيد الظن والاحتمال ؛ وفى ذلك يقول بأنه قد يشترك مثالان فى صفة ، بل فى صفات كثيرة ، ولايترتب على ذلك اشتراكهما فى صفة أخرى ، ولذلك كان الاستدلال بالتمثيل لايفيد إلا الظن أو مجرد الاحتمال، إلا أن درجات الظن فيه متفاوته بحسب نوع الصفة أو الصفات التى يقع فيها الاشتراك بين الجزئين(٨٢).

كانت هذه خلاصة لأهم ملامح المنهج الاستقرائى فى المنطق عند الأشاعرة وسوف نحاول بعد ذلك أن ندرس الكيفية التى طوع بها الأشاعرة هذا المنهج فى الفقه .

رابعا : الكيفية التى طوع بها الأشاعرة المنهج الاستقرائى فى مجال الفقه

ما سبق مباشرة كان حديثنا عن المنهج الاستقرائى فى المنطق عند الأشاعرة وسبيلنا الآن، معرفة الكيفية التى طوع بها الأشاعرة المنهج الاستقرائى فى الفقه، والتى اعتقد أنها تتمثل فى القياس الفقهى ، أو كما يسميها بعض الأشاعرة «بأدلة العقول » أو «مباحث الاستدلال الإسلامية» ، وهى بمثابة مباحث الاستدلال التمثيلى عند المشائيين ؛ حيث إن القياس الفقهى والتمثيل الأرسطى، يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة عند الأشاعرة ؛ إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى .

وإذا كان الأشاعرة يرون أن القياس الفقهى ، هو التمثيل الأرسطى، فهو نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على قانونين : أحدهما قانون العلية ويتلخص فى أن لكل معلول علة ؛ أى «أن الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا، فحكم التحريم فى الخمر مثلاً ، معلول بالإسكار»(٨٣).

والثانى قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ؛ ومعناه أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا ؛ أى القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة فى الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول. فإذا كنا قد وجدنا الإسكار فى الخمر وجدنا التحريم ، ثم وجدنا الإسكار فى أى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه(٨٤).

وإذا كان القياس الفقهى عند الأشاعرة ؛ قد قام على قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، فقد سبقوا أحد مناطقة العصر الحديث ، وهو «جون استيوارت مل » J. S. Mill الذى يرى أن أساس الاستقراء يقوم على نقطتين أساسيتين:

الأولى : أن مل Mill يقبل تصور العلية على أنه يُعرب عن قانون كلى قائم على استقراء[٨٥]. والثانية : أن الاستقراء يقوم بدوره على الاطراد[٨٦].

وإذا كان القياس الفقهى عند الأشاعرة ، يقوم على قانون العلية، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ؛ فإنهم لايكتفون بهذا ؛ بل يرون أنه لابد من طرق لإثبات العلة؛ فالعلة من أهم أركان القياس الفقهى عند الأشاعرة ، فقد بنوا عليها تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع ؛ ولهذا جعلها الغزالى ركن القياس[٨٧]. وأعطاها الفخر الرازى وسيف الدين الآمدى عناية لما لها من الأهمية البالغة .

ولذلك يقتضى البحث تناول العلة عند الأشاعرة من حيث تعريفها وبيان حقيقتها وشروطها ومسالكها .

١- تعريف العلة وبيان حقيقتها:

العلة فى اللغة ؛ اسم لما يتغير الشئ بحصوله ، مأخوذ من العلة التى هى المرض، لأن ذات المريض تتأثر به ، يقال : اعتل فلان إذ تغير حاله من الصحة إلى السقم ؛ وقيل مأخوذ من العل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى ؛ وقيل من الداعى من قولهم : علة إكرام فلان لفلان علمه وخلقه- ويسمى المعنى الذى شرع له الحكم بالعلة ، إما لأنه يؤثر فى الحكم، فينقله من الأصل إلى الفرع الذى يوجد فيه ، وإما لأن المجتهد يعاود فى إخراجها النظر مرة بعد أخرى ، ويتكرر بتكرار وجوده أو لأنه يدعو إلى شرع الحكم[٨٨].

وتسمى العلة فى الاصطلاح الفقهى سببًا لأن الحكم يوجد بوجودها ، وتسمى المؤثر والمقتضى ، والدليل والأمارة ، والباعث . كما تسمى مناط الحكم ، يقول الغزالى : «إنا نعنى بالعلة فى الشرعيات مناط الحكم ؛ أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به، ونصبه علامة عليه»[٨٩].

وقد أطلقت العلة على ما يكون باعثًا على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب على معنى أن العلة هى الأثر المترتب على تشريع الحكم، والمشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرعية الحكم من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم ؛ وهو ما يعبر عنه بالمصلحة أو المفسدة ، ومثالها المنفعة التى تحصل لكل من المتبادلين عند إجرائهما عقد البيع، وكذا المفسدة المترتبة على جريمة الزنا هى اختلاط الأنساب»[٩٠].

وأخيراً أطلقت العلة عند أكثر الأصوليين على : الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على المعنى المناسب لشريعة الحكم كالقتل والبيع والسفر ؛ فإنها أوصاف ظاهرة لاخفاء فيها، وهى منضبطة لاتختلف باختلاف الأفراد والأحوال ، كما هى مشتملة على المعانى المناسبة لأحكامها. فالسفر مشتمل على المشقة المناسبة للتخفيف بإباحة الفطر ، وقصر الصلاة ، والبيع إذا صدرت الصيغة من المتابعين كانت دليلاً على حاجتها إلى تبادل العوضين والقتل مشتمل على إزهاق الأرواح فيناسبه التحريم والعقاب(٩١).

هذا هو باختصار تعريف العلة عند الأشاعرة .

٢- شروط العلة

اشترط الأشاعرة للعلة شروطًا متعددة وهى أن تكون وصفًا ظاهراً منضبطًا وأن تكون مطرده ومنعكسة :

أ- أما أن تكون العلة وصفا :

فلأنه لايصح القياس بعلة هى اسم جنس وما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة «صلى وإن قطر الدم على الحصر؛ فإنه دم عرق انفجر » فهو من باب التعليل بالدم الموصوف بالانفجار ، فكان الحكم متعلقا بوصف هو الانفجار(٩٢).

ويرى الفخر الرازى جواز التعليل باسم الجنس ومثال الوصف اللازم تعليل وجوب الزكاة فى الذهب والفضة بوصف الثمينة(٩٣) .

وذهب الآمدى إلى اشتراط اللزوم فى الوصف فمنع التعليل بالوصف غير اللازم الذى أكد عليه جمهور الأصوليين(٩٤).

ب- وإما أن تكون العلة وصفًا ظاهراً :

وهو شرط متفق عليه بين الأشاعرة ؛ فمعنى ظهوره أن يكون جليًا ، مدركا بإحدى الحواس الظاهرة ، وذلك ليتحقق الغرض منها، وهو تعريفها للحكم، فلايصح التعليل بالعلة إذا كانت أمراً خفيًا ؛ لأن خفاءها يمتنع معه التعريف للحكم ؛ حيث إنه لاتتحقق من وجوده أو عدمه ، ومن أمثلة الوصف الظاهر : تعليل إباحة الفطر وقصر الصلاة بالسفر ، وتعليل ثبوت النسب بعقد الزواج الصحيح وتعليل إيجاب القصاص بالقتل العمد(٩٥).

جـ- وإما أن تكون العلة وصفًا منضبطًا :

فمعناه أن يكون له حقيقة معينة لاتختلف باختلاف مجالها ؛ وذلك لأن القياس يقوم على تساوى الفرع مع الأصل فى العلة، ولايستطاع الحكم بالتساوى بينهما، إلا إذا كانت العلة لها حقيقة محددة معينة، لا اعتبار بالتفاوت اليسير، أما إذا كانت العلة وصفًا مرنًا مضطربًا ليست له حقيقة منضبطة ، ومما يختلف باختلاف الأحوال والظروف ؛ وبحسب الأشخاص ، فلايصح التعليل به؛ ومن أمثلة الوصف المنضبط السفر إذا عللنا به إباحة الفطر ، كما فى قوله تعالى : «فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر»[٩٦].

د- وإما أن تكون العلة مطردة :

ومعناه أنه كلما وجدت العلة فى صورة من الصور وجد الحكم؛ أى تدور العلة مع الحكم وجوداً؛ فكلما ظهرت ظهر ، ومن أمثلة العلة المطرده تعليل تحريم الخمر بالإسكار ؛ لأن ربط التحريم به بإيجاب العقوبة على من وجد منه شرب الخمر يترتب عليه مصلحة للعباد ، وهى حفظ العقول ، ودفع الخلل الذى يصيبها منه، وكتعليل إيجاب القصاص بالقتل العدوان ، فإنه مناسب أيضا ؛ لأن ربط القصاص بالقتل العمد يترتب عليه حفظ الحياة للناس [٩٧].

ونلحظ أن هذا الشرط عند الأشاعرة هو طريقة التلازم فى الوقوع أو طريقة الاتفاق The Method of agreement عند مل Mill ويقول «مل» فى تحديده لها : « إذا كان هناك طرف واحد مشترك اتفقت فيه حالتان ، أو أكثر للظاهرة قيد البحث، فإن هذا الظرف الوحيد الذى اتفقت فيه الحالات يعد علته الظاهرة ، أو سببها ، فإذا وجدنا الظاهرة التى نبحث عنها، ولتكن «س» تحدث فى الحالات الآتية : ص هـ و، ص ل ع ، ص ن م، فإننا نقول أن العنصر المشترك ص علة حدوث س ، ويعطينا «مل» مثالاً لهذه الطريقة فيقول : إذا أصيب شخص ما برصاصة نافذة فى قلبه فقتل على الفور ؛ فإننا نقول إن الرصاصة التى أصابته ، هى التى أدت إلى مصرعه ، وهذا الاستنتاج نتوصل به من بحثنا لظروف الشخص قبل أن يصاب والظروف التى مرت به حتى إصابته . وهنا فإننا نجد أن الظروف متشابهة ، فى الحالتين عدا طرفًا واحداً فقط يتمثل فى إصابته بالرصاصة التى أدت إلى مصرعه ، مما يجعلنا نقول إن الرصاصة علة القتل[٩٨].

ويلاحظ على طريقة الاطراد عند الأشاعرة والتى هى «الاتفاق والتلازم» عند مل ما يلى:

١- أنها تهتم بالكشف عن الارتباطات العلية ، عن طريق معرفة جوانب الاتفاق بين الحالات الموجبة بحصر الحالات التى نلاحظها لتتابع العلة والمعلول معا .

٢- تكمن أهمية طريقة الاتفاق فى اقتراح الفروض لمعرفة العلة، ، كما تؤدى إلى معرفة قوانين الظواهر القائمة على أساس الارتباط العلى وملاحظة الاطرادات فى الطبيعة(٩٩).

هـ- ولابد أيضا أن تكون العلة منعكسة :

أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، أى تدور العلة مع الحكم عدمًا ، فكلما اختفت اختفى، ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلتين، لأنه إذا كان الحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم ، بل قد تنتفى العلة ويوجد الحكم لافتراض وجود علة أخرى، وذلك مثل تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع(١٠٠).

وهذا الشرط يمكن تلمسه فى طريقة التخلف فى الوقوع أو الاختلاف عند «مل» The Method of difference ومعناها عند «مل» أنه : «إذا وجدت الظاهرة فى حالة ، ولم توجد فى الأخرى ، فإن اشتراك الحالتين فى كل الظروف باستثناء ظرف واحد لايوجد إلا فى الثانية وحدها يعنى أن الظرف الوحيد الذى اختلفت فيه الحالتان هو سبب ، أو علة الظاهرة ، أو أنه جزء لاينفصل عن علة الظاهرة»(١٠١).

ومعنى هذا ، أن طريقة الاختلاف تقتضى وجود حالتين متشابهتين تمامًا فى كل الظروف ، باستثناء جانب واحد من جوانب الاختلاف بينهما، إذا لاحظنا أن الحالة الأولى : س ص هـ ، وتعقبها الحالة ل م ن . الحالة الثانية : ص هـ و تعقبها الحالة ل م فإنه يمكن القول أن «س» هى علة «ن» لأن اختفاء «س» فى الحالة الثانية . أعقبه اختفاء العنصر«ن» .

و- ولابد أن تكون العلة مطردة ومنعكسة :

وهى تجمع بين الطريقتين السابقتين ، ومعناها أنه كلما وجدت العلة وجد معلولها ؛ ومن أمثلة ذلك تعليل تحريم الخمر بالإسكار ؛ فإنه علة مطردة ، لأنه كلما وجد ، ترتب عليه التحريم ، فالنبيذ المسكر انتفى الحكم وهو التحريم ؛ ومن ذلك تعليل وجوب الزكاة بملك النصاب الفاصل على حاجيات المالك الأصلية ، إذا حال عليه الحول، فإنه علة مطردة ، ويعتبر كذلك علة منعكسة ، لأن النصاب كلما ملك ، وحال عليه الحول وجبت فيه الزكاة ، وكلما ينتفى النصاب ينتفى وجوب الزكاة(١٠٢).

وهذه الطريقة نتلمسها أيضا عند مل Mill ، وذلك فى طريقة الجمع والاختلاف Joint method of agreement ad difference ويقول عنها «مل» «إذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة التى نبحثها ، وكانت الحالتان تتفقان فى أن لهما ظرفًا واحداً مشتركًا ، ووجدت حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة ، ولايشتركان إلا فى غياب ذلك الطرف، كان هذا الطرف الذى تختلف فيه مجموعتان من الحالات هو معلول الظاهرة أو علتها أو جزءً ضروريًا من علتها[١٠٣].

٣- مسالك العلة :

لايكتفى فى القياس الفقهى بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع، ولا باستناد هذا القياس إلى قانونى التعليل والاطراد ، ولابوضع شروط خاصة للعلة؛ بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع.

وقد تعارف الأشاعرة على تسمية هذه الأدلة بـ «المسالك» وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة، بل علل جامعة . فالسبر والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسالك ، وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها .

وقد تكلم مناطقة العصر الحديث فى هذا أيضا ، فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للإثبات ، بل هى أيضًا طرق لاكتشاف العلة[١٠٤].

ولمسالك العلة عند الأشاعرة قسمان :

١- مسالك نقلية وتتمثل فى الكتاب والسنة والإجماع .

٢- مسالك عقلية . وتتمثل فى السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد ، والدوران وتنقيح المناط ، ثم طرق أخرى ضعيفة [١٠٥].

ولن نبحث فى القسم الأول، لأنه ليس فيه ما يظهر علاقة واضحة بين المنطق والفقه، وإنما سنقصر بحثنا على القسم الثانى، لأنه يعد بحق مظهراً من أهم مظاهر الفكر المنطقى فى مجال الفقه عند الأشاعرة .

المسلك الأول : السبر والتقسيم :

السبر فى اللغة يعنى الاختبار ، ومنه المسبار ، وهو الميل الذى يختبر به الحرج، وفى الاصطلاح ، هو اختبار كون الوصف يصلح للعلية أو- لا. أما التقسيم لغة، فهو تجزئة الشئ ،

بأن يقال الشئ إما كذا وإما كذا ، وفى الاصطلاح ، فيعنى حصر الأوصاف التى يظن صلاحيتها علة فى الأصل(١٠٦).

وقد أشار الجوينى إلى هذا المسلك فأوجب : «أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة فى الأصل، ويتتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاحه التعليل به، إلا واحدا يراه ويرضاه»(١٠٧) فيكون هو العلة .

ومن هذا التعريف ، يتضح لنا، أن السبر والتقسيم؛ يعنى حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل ، والتى تصلح للعلية فى بادئ الأمر، ثم إبطال مالايصلح للعلية منها، وتعيين الباقى، فمثلا يقول القائس : العلة إما أن تكون هذا الوصف لكون كل منها يظن أنه علة ، ثم يتناول كل وصف منها لاختباره والتعرف على مدى صلاحيته ، فإذا ظهر له عدم صلاحيته واستبعده، وتناول الآخر بالاختيار فإذا ظهر له عدم صلاحيته ، فيقول لم يبق إلا أن يكون وصف كذا هو العلة لتوفر الشروط فيه فيحكم عليه بأنه علة .

غير أن الأشاعرة لم يتفقوا جميعًا على اعتبار السبر والتقسيم ؛ دليلاً على إثبات العلة ، بل انقسموا فى ذلك إلى فريقين :

الفريق الأول :

فيرى أن السبر والتقسيم ، دليل واضح فى إثبات العلة، ويمثله الباقلانى حيث اعتبر السبر من أقوى الأدلة فى إثبات علة الأصل (١٠٨).

ويعتنق الغزالى هذا الرأى ويحاول رد السبر والتقسيم ، إلى القياس الشرطى المنفصل ، أى رده إلى قياس استثنائى كبراه شرطية منفصلة حقيقية، أو مانعة جمع ، وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات الآخر ، يقول الغزالى القياس الشرطى المنفصل، وهو الذى يسميه الفقهاء ، والمتكلمون السبر والتقسيم (١٠٩).

ولقد سار متأخرو الأشاعرة على رأى الغزالى فى هذا الشأن (١١٠).

الفريق الثانى :

ويمثله الجوينى ، فقد اعتبر السبر والتقسيم شرطًا لا دليلاً ؛ أى أخرجه من أن يكون من مسالك العلة، لأن الوصف الذى ينفيه السبر ، إما أن يكون ظاهر المناسبة ؛ أى مشتملاً على مصلحة ، فإن اشتمل على مصلحة . فإما أن تكون منضبطة الفهم ، فهو المناسبة ، وإما كلية

لاتنضبط أي لايقطع بوجودها أو عدمها ، فهو الشبه، وإما لايكون مشتملاً على مصلحة ، فهو الطرد ، فلابد فى العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها، ولايمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه ، فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء . أما أن السبر شرط لادليل، فيقول فيه الجوينى بأن القاضى «الباقلانى » اعتبر السبر من أقوى الطرق فى إثبات علة الأصل ، وهذا مشكل جدا، فإن من أبطل معانى لم يتضمن إبطاله لها إثبات ما ليس يتعرض له بالبطلان ، فإن لايمتنع أن يبطل مالم يتعرض له أيضا ، فإنه لايتعين تعليل كل حكم ، فعد السبر والتقسيم مما تثبت به العلل بعيداً لا اتجاه له . والذى يوضح المقصد فى ذلك : أنه لو انتصب على معنى ادعاه المستنبط دليل فلايضر أن يفرض لذلك الحكم علة أخرى ، وارتباط الحكم بعلل لا امتناع فيه وإنما تتعارض العلل إذا تناقضت موجباتها ، فيمتنع الجمع بينها ، فإذا كانت متوافقة متظاهرة لم تتناقص . فيتبين أن إبطال معان تتبعها السابر لا أثر له فى انتصاب ما أبقاه . ولو أقام الدليل على تعين معنى، لم يتوقف انتصابه معنى موجبًا للحكم على تتبع ما عداه بالإبطال . فلا حاصل على هذا التقدير للسبر والتقسيم فى إثبات علل الأصول» (١١١).

هذا هو مسلك السبر والتقسيم عند الأشاعرة ، ويمكن تلمسه بوضوح فى المنطق الأوربى الحديث ، وخاصة فى طريقة البواقى Method of residues عند «مل» Mill ، ومؤدى هذه الطريقة أنه لو وجد لدينا عدد من العلل ، وعدد من المعلولات ، وعرفنا بالتجربة أن هذه العلل مرتبطة بتلك المعلولات فيما عدا علة واحدة ومعلول واحد ، لكانت هذه العلة الباقية هى علة لهذا المعلول الباقى .

وقد صاغه «مل» على النحو التالى : «إذا استبدلنا من أية ظاهرة ذلك الجزء المعروف بأنه المعلول لإحداث سابقة معينة ، وذلك بواسطة استقراءات سابقة، كان ما تبقى من هذه الظاهرة، هو المعلول لهذه الحوادث الباقية(١١٢) بمعنى أنه إذا أسقطنا من أى ظاهرة ذلك الجزء الذى سبق معرفته بالاستقراء على أنه السبب فى إنتاج مقدمات معينة ، فإن ما يتبقى من الظاهرة يعد سببًا للمقدمات التى لدينا ، فإذا كانت لدينا الظاهرة س ص هـ التى تعرف دائما أنها مسبوقة بالظاهرة ل م ن ، وكنا نعرف من نتيجة الاستقراء السابق أن العنصرين م ن علة العنصرين ص هـ ، فإن العنصر «ل» الذى علة الباقى «س» فى الظاهرة س ص هـ (١١٣).

المسلك الثانى : الطرد

ويعرفه الفخر الرازى بقوله أن الطرد عند الأصوليين عبارة عن «كون الوصف بحيث لايوجد إلا ويوجد معه الحكم ، وهذا لايثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه فى الفرع يكون ذلك الوصف علة»[١١٤].

وفسره الفخر الرازى أيضا ، بأنه الوصف الذى لم يعلم كونه مناسبًا ، ولامستلزما للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ، فهذا هو المراد من الإطراد والجريان ، وهذا قول كثير من قدماء فقهائنا[١١٥].

وقد اختلف الأشاعرة فى كونه حجة وفى ذلك يقول الأسنوى : «وقد اختلفوا فيه (يعنى الأشاعرة) فمن لايقول بحجة الدوران كالآمدى وابن الحاجب لايقول بهذا بطريق الأولى، ومن يقول بحجته اختلفوا فيه : فذهب الغزالى فى شفاء الغليل والإمام فخر الدين الرازى فى الرسالة النهائية إلى أنه حجة ، ومال إليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل (تاج الدين الأرموى) وقطع به المصنف (البيضاوى) ، وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى إلى أنه ليس بحجة ، واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتا مع الوصف فى الصور المغايرة لمحل النزاع ، ثم وجد ذلك الوصف بعينه فى محل النزاع ، لزم أن يثبت الحكم فيه إلحاقا للمفرد الأعم الأغلب ، فإن كان استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب ، وذهب بعضهم إلى أنه يكفى فى التعليل بالوصف مقارنته للحكم فى صورة واحدة، لأنا إذا سلمنا أن الحكم لابد له من علة ، وعلمنا حصول هذا الوصف ، ولم نعلم غيره ظننا أنه علة ، إذ الأصل عدم ما سواه ، قال البيضاوى وهو ضعيف لأن الظن لايحصل إلا بالتكرار[١١٦].

هذا هو مسلك الطرد عند الأشاعرة .

المسلك الثالث : تنقيح المناط

التنقيح فى الأصل هو التهذيب ، والمناط فى الأصل اسم لمكان النوط ، أى التعليق أى تعليق محسوس بغيره، ولايطلق على المعقول ، من ناطه به إذا علقه عليه، ويطلق على العلة، لأن الشارع علق الحكم بها[١١٧].

ويذكر الفخر الرازى عن الغزالى قوله فى تنقيح المناط اصطلاح إنه : «الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه ، قد يكون باستخراج الجامع ، وقد يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يقال :

لافرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا ، وذلك لاتأثير له فى الحكم البتة : فيلزم اشتراك الفرع والأصل فى ذلك الحكم . وهذا هو الذى يسميه أصحاب أبى حنيفة رحمه الله بالاستدلال ، ويفرقون بينه وبين القياس(١١٨).

ويعقب الرازى على ذلك بوجهين :

أحدهما : أن يقال : إن هذا الحكم لابد له من مؤثر ، وذلك المؤثر إما بالقدر المشترك بين الأصل والفرع .

والثانى : أو بالقدر الذى امتاز به الأصل عن الفرع ، وهذا باطل لأن الفارق ملغى، فثبت أن المشترك هو العلة ، فيلزم من حصوله فى الفرع ثبوت الحكم، فهذا طريق جيد، إلا أنه استخراج العلة بطريق السبر، لأنا قلنا : حكم الأصل لابد له من علة ، وهى إما جهة الاشتراك أو جهة الامتياز ، والثانى باطل، فتعين الأول ، وجهة الاشتراك حاصلة فى الفرع ، فعلة الحكم حاصلة فى الفرع، فيلزم تحقيق الحكم فى الفرع . فهذا هو طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلاً(١١٩).

ومعنى هذا أن الرازى يمزج تنقيح المناط بالسبر والتقسيم ، بل يعتبرهما شيئا واحداً . وهذا على ما نعتقد ليس صحيحا ، فهناك فرق بين تنقيح المناط والسبر والتقسيم ، ذلك أن تنقيح المناط إنما يكون فى موضع يثبت فيه الحكم بالنص ويوجد فى موضع النص وصف صالح للعلية، لكنه مختلط بغيره من الأوصاف التى لامدخل لها فى العلية، فيعمد إلى تهذيب العلة مما علق بها، ولامدخل لها فى التعليل، ولاصلة له فى الإثبات. أما السبر والتقسيم فكما عرفنا فيما سبق من طرق إثبات العلة أنها ليست ثابتة قبله بل تثبت به . نعم هناك وجه تشابه هو الحذف فى كل منهما ، لكنهما يختلفان فى أن السبر والتقسيم فيه حصر للأوصاف، ثم حذف بعضها واستبقاء البعض ، أما تنقيح المناط فلاحصر فيه ابتداء ، وإن كان فيه حذف، لأن النص فيه إشارة وإيماء إلى العلة فثبت به .

ويعطينا الغزالى أمثلة لتنقيح المناط منها ما ورد أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له : هلكت وأهلكت يا رسول الله قال له : ماذا صنعت ؟ قال : واقعت أهلى فى نهار رمضان عامداً، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : كفر» فهذا الحديث يدل بطريق الإيماء ، كما قدمنا على إيجاب التكفير على الأعرابى بعلة ما وقع منه من الجماع لزوجته عمدًا فى نهار رمضان ، ولكن المجتهد بعد نظرة فى هذه العلة يتضح له أن فيها بعض

أوصاف لامدخل لها فى العلية، يكون المجامع أعرابيا ، وكونه جامع زوجته بخصوصها ، وكون الجماع فى نهار رمضان من السنة التى سئل فيها رسول الله ، فيأخذ المجتهد فى تهذيب العلة من ذلك وتخليصها مما علق بها ، ويلغى مالا مدخل له فى العلية ، ويثبت أن المؤثر فى إيجاب التكفير هو الجماع فى رمضان عمداً ، وإن الوقاع هو العلة ، وهذا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة ، ومن هنا لم يوجبوا الكفارة على من أكل أو شرب عامداً فى نهار رمضان، لعدم تحقيق علة الكفارة وهى الوقاع عمداً فى نهار رمضان، أما الحنفية والمالكية : فقد قالوا أن وصف الجماع فى نهار رمضان عمداً ، أيضًا من الأوصاف التى لامدخل لها فى العلية ، وذهبوا إلى أن العلة هى الجناية على الصوم عمداً فى نهار رمضان بفعل المفطر ، سواء كان أكلاً أو شربًا أو جماعًا ، فأوجبوا الكفارة فى ذلك كله(١٢٠).

هذا هو مسلك تنقيح المناط عند الأشاعرة ، ويمكن تلمسه لدى مناطقة العصر الحديث ، وذلك فى منهج الحذف أو الاستبعاد عند «فرنسيس بيكون»، حيث يذهب بيكون إلى أن الاستقراء الجيد الذى يفيد الكشف والبرهان فى مجال الفنون والعلوم هو الذى ينبغى أن يفصل طبيعة الأشياء بالرفض أو الاستبعاد الدقيق، وما يعنيه بيكون بهذا المنهج يتمثل فى أمرين:

الأول : إذا ظهرت حالة واحدة سالبة تخالف الملاحظات الإيجابية التى سبق التوصل إليها فلابد من رفض القانون الذى تأسس بناء على الملاحظات الأولى لأنه مهما كان عدد الأمثلة التى تؤدى إلى القانون ، فإن حالة سالبة واحدة كافية لرفضه تماما .

أما الأمر الثانى : فيتمثل فى أن إثبات قانون ما، يكون بإثبات أن كل القوانين والنظريات المعارضة له خاطئة(١٢١) .

وهنا نجد بيكون ينظر إلى القانون العلمى باعتباره تفسيرا عليًا للملاحظات والتجارب ، مستندا إلى أن مبدأ العلية كلى، ومن ثم اعتبر هذا المبدأ مقدمة مسلم بها، هذا من جانب ، كما أن منهج الاستبعاد ارتبط عند بيكون بالحتمية الكلية فى العالم، فكل حادثة من الحوادث فى الطبيعة تتحدد عن طريق حادثة أخرى سابقة عليها(١٢٢).

المسلك الرابع : تخريج المناط

ويعنى عند الغزالى أن ينظر المجتهد ليستخرج العلة غير المنصوص عليها وغير المجمع عليها بواسطة السبر والتقسيم ، أو بأى مسلك آخر من مسالك العلة لها، فمثلا إذا نظر

المجتهد ليتعرف علة إيجاب التفريق بين الكافر وزوجته التى اعتنقت الإسلام دونه ، والتى لم يدل على العلية فيها نص أو إجماع فتوصل باجتهاده إلى أن علة التفريق قد تكون إسلام الزوجة ، وقد تكون اباء الزوج عن الإسلام ، ثم استبعد كونها إسلام الزوج يكون الإسلام عاصما ، ومثبتا للزوجية لا قاطعا لها ، فأثبت كونها أباء الزوج عن الإسلام كان ذلك ما يسمى بتخريج المناط (١٢٣).

المسلك الخامس : تحقيق المناط

ويعنى عند الغزالى : «أى ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه ، ونصبه علامة عليه»(١٢٤). أما عند الآمدى : «فهو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور، بعد معرفتها فى نفسها»(١٢٥).

فهو إذن النظر فى وجود العلة التى تثبت بأى مسلك من مسالك العلة فى واقعة أخرى غير التى ورد فيها النص ، لأجل أن يتعدى حكم المنصوص إلى غير المنصوص إذا ما تحققت العلة فيهما ، فمثلا إذا توصل المجتهد إلى أن علة تحريم الخمر هى الإسكار ، ثم نظر فى النبيذ فوجد أن علة تحريم الخمر فيه، وأنه مسكر ، فعدى إليه حكم الخمر بطريق القياس كان هذا منه تحقيق المناط(١٢٦).

المسلك السادس والأخير : المناسبة أو الملائمة :

ويراد بها عند الأشاعرة ملائمة الوصف للحكم ، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد تصلح أن تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم، ومحل ذلك فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح العلة، فإذا قام المجتهد باستنباط العلة بطريق المناسبة ، لأنه لايوجد لها طريق آخر من نص أو إجماع أو سبر وتقسيم أو غير ذلك، فنتوصل ببحثه إلى وصف مناسب للحكم، فإن غلب عليه ظنه بناء على هذه الملائمة أن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، فإن هذه العلة تكون ثابتة بالمناسبة ، يقول الآمدى «الوصف المناسب هو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وقفة حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة (١٢٧).

هذه هى طرق العلة ومسالكها ، وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز الكيفية التى طوع بها الأشاعرة المنهج الاستقرائى فى أكمل صوره . فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمى عندهم على

قانونين ، هما قانون العلية وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، ثم اشترطوا للعلة شروطًا ، ووضعوا مسالك لها سبقوا بها مناطقة العصر الحديث فى وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه. وأقاموا القياس الفقهى كما أقام المناطقة المحدثون الاستقراء على أساس التجربة مواصلة إلى اليقين(١٢٨).

خامسا : المصادر التى استمد منها الأشاعرة المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى

لاشك فى أن المنطق الأرسطى كان عاملاً مهمًا من العوامل التى أثرت فى المنهج الاستنباطى والاستقرائى فى الفقه عند الأشاعرة ، وقد ذكرنا سابقا وأوضحنا كيف طوع الأشاعرة هذين المنهجين فى دراساتهم الفقهية والأصولية، غير أن هناك مصادر أخرى غير المنطق قد ساهمت بقدر وافر فى هذا التطويع ، وهذه المصادر تتمثل فى الكتاب والسنة والإجماع .

وسبيلنا الآن، هو تلمس المنهج الاستنباطى والاستقرائى فى الكتاب والسنة والإجماع ، ومدى استفادة الأشاعرة من ذلك فى دراساتهم الفقهية ، وفى هذا نقول :-

جاءت تكاليف الشريعة الإسلامية هادية لحياة الإنسان فى الفكر والعمل، تسدد الفكر إلى الحق، وترشد العمل إلى الخير والصلاح ، ولما كانت هذه التكاليف محمولة فى خطاب من الوحى المضمن فى اللغة قرآنًا وحديثًا ، إما أمرًا تفصيليًا أو هديًا عامًا يفضل بالاجتهاد ، فإن تحمل المسلم للشريعة يكون تحملاً على درجتين ، درجة الاستنباط ودرجة التطبيق «الاستقراء»(١٢٩).

أما الاستنباط فى مجال النقل أو الشرع، فيتمثل فى استجلاء الخطاب الشرعى لتمثل المراد الإلهى منه منضبطًا فى الأحكام الدائرة بين الأمر والنهى فيما ينبغى على الإنسان أن يفعل أو يترك فى خضم حياته الشاملة. وقد يكون استجلاء الخطاب الشرعى تمثلاً مباشراً لما فى نصوص الوحى من تفاصيل الأحكام، وقد يكون استهداء إلى ما لا نص فيه من الأحكام على وجه التفصيل بما هو منصوص عليه من القواعد العامة والمقاصد الكلية. وغاية الاستنباط بمسلكية حصول تصور يقين أو ظن راجح لما يريده الله تعالى من أحكام تعبدنا بها، وارتضاها لنا هداية لما فيه الخير والصلاح .

وأما التطبيق فهو الإجراء العملى لما تم تحصيله بالفهم من الأحكام الشرعية على واقع

الأفعال ، وتكييف السلوك به ، بحيث تصير حياة الإنسان جارية فيما يفعل ويترك على وفق الأحكام الشرعية تحريًا لمراد الله تعالى فى أمره ونهيه . وبهذا التطبيق تنخرط جميع التصرفات الفعلية المحققة للحياة الفردية والاجتماعية فى سياق داعية الشريعة ، حتى تغدو صورتها فى الواقع مطابقة الأحكام المنتظمة فى الذهن ، وقد تم استجلاؤها بالاستنباط إما مباشرة من نصوص الوحى أو بالاجتهاد[١٣٠].

وهناك اختلاف فى طبيعة الاستنباط والتطبيق فى الشريعة الإسلامية ، فالاستنباط هو تعامل عقلى مجرد مع نصوص الوحى ، وليس للواقع من مدخل فى هذا التعامل ، إلا من حيث ما يستدل به أحيانًا على ضبط بعض الأحكام الاجتهادية ، نزوعًا فى ذلك إلى وضع تجريدى ينتهى إلى الحكم الشرعى ، فهو فعل أو وضع عينى مشخص مستقل بتشخصه عن عدد غير محدود من مماثلاته المندرجة معه فى نطاق الحكم الواحد. فالاستبناط إذن سعى عقلى مجرد ، والتطبيق سعى عملى مشخص [١٣١].

هذا هو تعريف منهج الاستنباط والاستقراء فى الشريعة الإسلامية . ولعل ما يزيد الأمر وضوحا هو إعطاء أمثلة واضحة لهذين المنهجين من الكتاب والسنة والإجماع .

أمثلة المنهج الاستنباطى

أ- أمثلة من القرآن :

دعا القرآن الكريم الناس منذ البداية إلى الاجتهاد فى البحث عن عقيدتهم لأنه كان يستهدف تحويل الناس من الشرك إلى عقيدة التوحيد . لذا فقد حث الناس على استعمال العقل للوصول إلى العقيدة الصحيحة فى حوالى تسع وأربعين آية [١٣٢]، نحو قوله تعالى : «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون»[١٣٣]، وقوله تعالى : «قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون »[١٣٤]، وقوله عز وجل «إنا أنزلناه قرآنا لعلكم تعقلون»[١٣٥].

كما لفت الأنظار إلى وجوب التفكر والتفكير فى حوالى ثمانى عشرة آية[١٣٦]، كقوله سبحانه : «كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون »[١٣٧]، وقوله تعالى : «قل هل يستوى الأعمى والبصير ؟ أفلا تتفكرون ؟ » وقوله تعالى : «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » وكذلك فقد حث القرآن الناس على تدبر آياته فى عدة مواضع، كقوله : أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ؟ «وقوله تعالى : «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب»[١١٤].

ويرجع السبب فى ذلك إلى أن القرآن ، يريد الدعوة إلى الاجتهاد فى هذه المسائل ، وقد أكدت السنة النبوية هذه الدعوة من خلال أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراراته، وهو ما سيتضح لنا من الأمثلة الآتية .

ب- أمثلة من السنة النبوية :

كان التشريع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم على أوضاع متعددة ، فتارة كان عليه الصلاة والسلام ، إذا عرض عليه أمر، لم يرد فيه قرآن يجيب السائل، ويقضى فى المسائل ، ويذكر الحكم دون استشارة أحد من أصحابه . وتارة يصدر التشريعات بوحى متلو هو القرآن، أو غير متلو هو السنة ، كقوله صلى الله عليه وسلم «لايرث القاتل»، «ولا وصية لوارث»[١٤٣]. وأحيانا كان الرسول يأخذ برأى أصحابه بعد استشارتهم إعمالاً لمبدأ الشورى الذى أكده القرآن ، كما حدث فى كثير من الأمور الدنيوية إعمالاً لقوله عز وجل ، «وشاورهم فى الأمر»[١٤٤]، وقوله سبحانه : «وأمرهم شورى بينهم» [١٤٥]، ومن أمثلة أخذ النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فيهم، فأشار أبوبكر الصديق بإبقائهم ، وأخذ الفدية منه، ، حيث قال له : «قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله يتوب عليهم، وخذ منهم فدية تقوى بها أصحابك ، وأشار عمر بن الخطاب بقتلهم ، فقال : كذبوك وأخرجوك من بلدك فأضرب أعناقهم ، هؤلاء أئمة الكفر ، والله أغناك عن الفداء ، وقد قبل الرسول منهم الفداء بعد اجتهاده ، وأخذ برأى أبى بكر ، فنزل الوحى معاتبًا له، فقال الله تعالى : «ما كان لنبى أن يكون له أسرى ، حتى يثخن فى الأرض، تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»[١٤٦].

وقد اتضح من ذلك ، أن الرسول استشار بعض أصحابه ، ثم بما أداه إليه اجتهاده ، وهو يوافق أبا بكر رضى الله عنه ، لكن الله لم يقره عليه ، وأنزل فى ذلك ، ما يدل على أن الرأى الحق كان على خلاف اجتهاده ، وفى هذه الواقعة يقول النبى صلى الله عليه وسلم : «إن كان ليمسنا فى خلاف عمر بن الخطاب عذاب عظيم ، ولو نزل بنا العذاب ما أفلت منه إلا عمر»[١٤٧].

ومما سبق يظهر أن الوحى، كان الأساس فى العصر النبوى، وأن مصادر التشريع التى كانت منحصرة فى الكتاب والسنة ، وأن بعض ما توصل إليه عن طريق الاجتهاد ، كان يصحح أحيانًا بالوحى.

جـ- أمثلة من الإجماع :

كان كتاب الله العظيم وسنة نبيه الكريم، المصدرين للتعرف على الأحكام، فقد جاءا باللغة العربية لغتهم وهم أقدر الناس على تفهم ألفاظهما، ، لما كانوا عليه من رسوخ فى البلاغة والفصاحة ، فضلاً عما كانوا عليه من حدة الذهن وسرعة الخاطر، كما كانوا على دراية واسعة بمعانى الأساليب ومراميها ، إذ كانوا ينطقون العربية بطبيعتهم ، فما كان يغيب عنهم معنى لفظ ، ولم يعسر عليهم فهم أسلوب ، لما امتازوا به من قوة العارضة وعمق الفهم، وقد ساعدهم على ذلك معاصرتهم للرسول ونزول التشريع وسماعهم من رسول الله صلوات الله عليه ووقوفهم على أسباب النزول وموارد السنة، وكان كل هذا موفراً لهم طاقات واسعة ، وجعلتهم فى غنى عن تعلم علوم تساعدهم على فهم نص فى كتاب أو سنة (١٤٨).

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم فى حياته ، هو مرجعهم الأعلى فى التشريع يسألونه فى أمورهم فيجيبهم ، ويستفتونه فيفتيهم ، ويلجأون إليه فى قضاياهم فيحكم فيها، معتمداً فى كل هذا على ما نزل به الوحى، وكان قد أقر بمبدأ الاجتهاد فيما لم يرد به نص الله. فلما لحق بالرفيق الأعلى، وانقطع الوحى ترك من ورائه أصحابه ، دون أن يكون لديهم فقه مدون يرجعون إليه، إنما ترك لهم القرآن والسنة بما اشتملا عليه من أصول وقواعد كلية صالحة للبناء والتفريع فى كل زمان ومكان وتشريعات جزئية للتنظير بما احتوت عليه من تعليلات .

وكانت طريقة الصحابة فى التعرف على الأحكام ، هى النظر أولاً فى كتاب الله ، يتفهمونه حتى يصلوا إلى ما يريدون ، فهو الأصل الأول الذى يجب الرجوع إليع ، والوقوف عنده ، وقد أجمعوا على وجوب العمل به، والأخذ بما دل عليه من أحكام ، وكانوا إذا لم يجدوا فى كتاب الله ما يفتيهم يلجأون إلى السنة النبوية ، فهى المصدر الثانى للتشريع ، فإن لم يجدوا فى السنة طلبتهم رجعوا إلى الرأى والاجتهاد ، يقول الجوينى : «نحن نعلم قطعًا أن الوقائع التى جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم ، تزيد على المنصوصات زيادة لايحصرها عد، ولايحويها حد، فإنهم كانوا قايسين فى قريب من مائة سنة، والوقائع تترى ، والنفوس إلى البحث طلعه ، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لانص فيها ، والآيات والأخبار مشتملة على الأحكام نصًا وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لاينزف وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط ، وملاحظة قواعد تبعة عندهم ، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب

الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا فى سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يجدوها اشتوروا ، ورجعوا إلى الرأى »[١٤٩].

هذه هى بعض الأمثلة التى تؤكد أهمية المنهج الاستنباطى فى الشريعة الإسلامية ، وقد أفاد منها الأشاعرة إفادة عظيمة .

٢- ننتقل الآن إلى عرض الأمثلة التى وردت فى الكتاب والسنة عن المنهج الاستقرائى .

ذكرنا سابقا، أن الاستقراء فى اللغة يعنى التتبع ، ومعناه فى منطق الأشاعرة ، تتبع الجزئيات المتشابهة لاستنباط أمر كلى منها، أو تعميم خاصية تمتلكها بعض الجزئيات على بقية الجزئيات المشابهة ؛ ويمكن تلمس ذلك فى القرآن والسنة وذلك فيما يلى :

تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما المصدرين الأساسيين للتشريع ما يفيد ارتباط كثير من أحكامهما بالواقع ومعطياته العملية التجريبية ، فحين نزل القرآن الكريم على النبى صلى الله عليه وسلم، كان ينزل على قسمين : قسم نزل إجابة عن مواقف تجريبية عملية، سئل الرسول الكريم بصددها ، فجاءته إجابة السماء ، وقسم منها نزل من السماء بلا سؤال . والذى يغلب على القسم الأول، هو أنه جاء فى الأغلب مصدراً بكلمة «يسألونك» مثل قوله تعالى: «يسألونك عن الأهلة ، قل هى مواقيت للناس والحج» [١٥٠]، وقوله تعالى : «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس»[١٥١]، وقوله عز وجل «ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير»[١٥٢]، وقوله سبحانه : «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى»[١٥٣]، وقوله تعالى : «يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات»[١٥٤]. وأحيانا يصدر بكلمة «يستفتونك» ، مثل قوله تعالى : «ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن» وقوله تعالى: «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة»[١٥٦].

كانت الآيات التشريعية ، إذن تنزل فى الغالب على الرسول جوابا لوقائع اجتماعية معينة ، وتعرف هذه الوقائع بأسباب النزول . وسنكتفى بذكر ثلاثة أمثلة من هذه الآيات مع نبذة مختصرة عن الحاجات العملية التجريبية التى كانت سببًا فى نزولها.

أ- أرسل النبى صلى الله عليه وسلم بعض رجاله لاستطلاع خبر قريش فقاتلوا فى الشهر الحرام من غير إذنه وأسروا ، وسئل بعد ذلك عن القتال فى الشهر الحرام ، فقال : ما أمرتكم بقتال فى الشهر الحرام، ثم نزل قوله تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير»[١٥٧].

ب- استأثر عم ابنتى سعد بن الربيع بكل الإرث بعد وفاة أبويهما : فذهبت أمها تشكو إلى رسول الله ، فقال : «يقضى الله فى ذلك» فنزل قوله تعالى «يوصكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»[١٥٨].

جـ- شكت خولة بنت ثعلبه إلى النبى صلى الله عليه وسلم مظاهرة زوجها منها وسألته مخرجًا من الضيق الذى حل بها ، فقال ما نزل فى شأنك شئ حتى الآن، وما أراك إلا قد حرمت عليه . ولم يلبث أن نزل قوله تعالى «قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما»[١٥٩].

كما استخدام الاستقراء منذ المراحل الأولى لتطور الفقه الإسلامى فى تأسيس عديد من القواعد الفقهية ، فقد استخدمته السيدة عائشة فى قولها، «لايمكث الولد فى بطن أمه أكثر من سنتين قدر فلكة مغزل». فهذا القول مبنى على الاستقراء الناقص»[١٦٠].

ولقد عرف الأشاعرة الاستقراء بنوعية الكامل والناقص ، واستخدموه كوسائل عقلية منهجية فى إعداد القاعدة الفقهية ، فاستخدموا الاستقراء الكامل للاستدلال على «امتناع التكليف بالممتنع لذاته» يقول الأسنوى فى شرحه على منهاج الأصول للبيضاوى : «وحاصل الدليل إنا تتبعنا التكاليف ، فلم يرد فيها ما هو ممتنع بالذات . فهذا الاستقراء ، هو من النوع التام الذى يفيد القطع واليقين، والسبب فى ذلك ، هو ضيق دائرة التكاليف. أما الاستقراء الناقص، فيقول عنه الأسنوى «إنه لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها .

ثم يرتب الأسنوى على ذلك ترتيبًا معقولاً ، إذ يقول : «وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ، ويجب العمل بالاستقراء استدلالا بما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم. نحن نحكم بالظاهرة»[١٦١].

هذه هى بعض الأمثلة عن المنهج الاستقرائى فى الكتاب والسنة . ولعل فيما سبق ذكره ، ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الأشاعرة وجدوا فى القرآن والسنة دلائل ووقائع وشواهد تثبت أن هذين المصدرين الرئيسيين للتشريع قد تضمنا بعض الأصول أو القواعد أو الأفكار التى يعتمد عليها الاستنباط والاستقراء وكيف استطاع الأشاعرة تطويع هذه الأصول أو الأفكار المتصلة بهذين المنهجين فى مجال الفقه ومنهجهم الأصولى[١٦٢].

والدليل على ذلك، أننا عندما نتتبع المؤلفات الفقهية والأصولية عند الأشاعرة ، فإننا نجدها تخصص أكثرها فى بسط منهج الاستنباط والاستقراء لأحكام الشريعة .

ويمكن تبيين هذين المنهجين من خلال الهيكل العام الذى بنى عليه الأشاعرة علم أصول الفقه من خلال أبوابه وفصوله الأساسية .

ولايختلف الهيكل التصنيفى لأصول الفقه بين سائر الأشاعرة فى الأسس العامة، ويكاد ينحصر التفاوت بينهم فى التفاصيل والتفريعات وفى بعض المصطلحات والتسميات .

وقد كان للهيكل الذى وضعه مؤسس علم أصول الفقه الإمام الشافعى له تأثير واضح فى المسيرة الهيكلية لهذا العلم من بعده عند الأشاعرة.

ويلاحظ أن هيكل أصول الفقه عند الشافعى كما ورد فى كتابه «الرسالة» يدور فى ترتيب على أربعة محاور أساسية :

الأول : قضايا لغوية تفيد طرق استخلاص المعنى من الألفاظ والتراكيب .

الثانى : تنزيل هذه القضايا على القرآن والحديث لاستفادة الأحكام منها.

الثالث : الأدلة التى تستفاد منها الأحكام .

الرابع : الاجتهاد والإفتاء.

وقد ازداد هذا الهيكل انضباطا عند الجوينى فى كتابه «البرهان» ، فى أصول الفقه، حيث رتبه على أبواب واضحة ، قدم لها بمقدمة فى التكليف، وفى العلوم ومداركها. ثم جعل الباب الأول فى البيان ، وهو الذى يضبط قواعد اللغة ثم أتى بأبواب فى أدلة الشريعة ، وقال إنها : «ثلاثة أقسام : نطق الشارع (أى القرآن والسنة) ، والإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها، ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع، وهو القياس. ثم عطف بأبواب فى الترجيح والنسخ والاجتهاد[١٦٣].

وفى مستصفى الغزالى الهيكل الأوضح ضبطا بالنسبة لما قبله ، وهو الذى أصبح العمدة لأكثر من جاء بعده ، إلا أن يكون تصرف بالتفريع فى عدد الأبواب أو بالجمع بين بعضها ، أو بالتقديم والتأخير فيها. وقد بين الغزالى نفسه فى مقدمة كتابه هذا الهيكل وعلل اختياره فقال : «جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب» :

أ- القطب الأول : فى الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة.

ب- القطب الثانى : فى الأدلة ، وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس (أو كما يسميه الغزالى بالعقل) ، وبها التثنية ، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر .

جـ- القطب الثالث فى طريق الاستثمار ، وهو وجوه دلالة الأدلة، وهى أربعة : دلالة بالمنظوم ، ودلالة بالمفهوم ، ودلالة بالضرورة والاقتضاء ، ودلالة بالمعنى المعقول».

د- القطب الرابع : فى المستثمر ، وهو المجتهد الذى يحكم بظنه[١٦٤].

وقدساير متأخرو الأشاعرة الغزالى فى هذا التصنيف ، فنجد الفخر الرازى يصنف أبواب أصول الفقه على النحو التالى : «أولها : اللغات ، وثانيها : الأمر والنهى ، وثالثها : العموم والخصوص ، ورابعها : المجمل والمبين ، وخامسها : الأفعال، وسادسها الناسخ والمنسوخ وسابعها : الإجماع ، وثامنها : الأخبار، وتاسعها : القياس ، وعاشرها : التراجيح، وحادى عاشرها : الاجتهاد، وثانى عاشرها : الاستفتاء ، وثالث عاشرها : الأمور التى اختلف المجتهدون فى أنها هل هى طرق للأحكام الشرعية أم لا[١٦٥].

أما سيف الدين الآمدى ، فيرتب أبواب أصول الفقه على النحو التالى: «المبادئ اللغوية ، والأحكام ، والأدلة ، والاجتهاد ، والترجيح»[١٦٦].

ومن هنا يتضح لنا كيف طوع الأشاعرة المنهج الاستنباطى والاستقرائى فى مجال الفقه من خلال المنطق الأرسطى، إلى جانب معطيات القرآن والسنة والإجماع.

تعقيب

١- إذا كان الأشاعرة قد اهتموا بالمنهجين (الاستنباطى والاستقرائى) فى مجال المنطق ، ثم طوعوا هذين المنهجين داخل دراساتهم الفقهية، إلا أنهم فى عملية تطويع المنهج الاستنباطى داخل الفقه، قد أسهبوا القول فيه إيمانًا منهم أنه يؤدى إلى اليقين، بعكس المنهج الاستقرائى الذى يؤدى إلى نتائج ترجيحية . ولذلك عندما نتتبع المؤلفات الأصولية والفقهية عند الأشاعرة، وخاصة كتاب «البرهان» للجوينى و«المستصفى» للغزالى و«المحصول» للرازى و«الإحكام فى أصول الأحكام» للآمدى، فإننا نجد تخصص أكثرها فى بسط منهج الاستنباط لأحكام الشريعة ؛ حيث توجهت فيها جهود الأشاعرة إلى تحرير الطرق الموصلة إلى العلم بأحكام الشرع من أدلتها النصية والاجتهادية . أما منهج الاستقراء الذى يضبط طرق التنزيل

لما علم من الأحكام الشرعية على واقع الأحداث ، فإنه لم يحظ الاهتمام نفسه أو لم يظفر بنفس القدر من الاهتمام الذى حظى به منهج الاستنباط، سواء من حيث تخصيصه بالأبواب والفصول فى هيكل علم أصول الفقه عند الأشاعرة ، أو من حيث البسط والتحليل لما طرح من المسائل المتعلقة به بصفة مباشرة أو غيرة مباشرة ، ولذلك فقد جاءت شروحه منضوية أكثرها فى أثناء شروح وتحاليل المنهج الضابط لتحصيل الأحكام الشرعية إلا فى القليل من المسائل .

٢- ولايفوتنا فى هذا الصدد أن نلاحظ أن الفصل بين منهج الاستنباط ومنهج الاستقرائى، قد يكون أحيانا اعتباريًا ، حيث يغدو منهج الاستنباط فى بعض الأحوال منهجًا للاستقراء أو التطبيق ، وذلك فى مثل السبل التى يستنبط فيها الحكم الشرعى بناء على ما تجرى به أفعال الناس من الأعراف والعادات ، وما شابه ذلك مما يكون لأحداث الواقع فيه مدخل فى صياغة الحكم ، فإن المنهجين فى هذه الحالات يتداخلان ، ولا يلحظ الفصل فيهما إلا بالاعتبار .

٣- ومن جهة أخرى فلعله قد اتضح لنا خلال هذا الفصل ، كيف سبق الأشاعرة المناطقة المحدثين ، وخاصة فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) وجون استيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) فى قوانين الاستقراء وطرقه . وذلك عندما أقاموا القياس الأصولى على قانونى: العلية وإطراد الحوادث فى الطبيعة وانطلاقا من إيمانهم بانتظام حركة الكون وإطرادها ، كما أرادها الله وسخرها للإنسان ، فوضعوا شروط العلة وطرقها التى تساعد على تفسير الظواهر فى إطار موهبة التخيل والتوقع العلمى لدى الباحث ، مؤسسين ذلك كله على التجربة التى قلدهم فيها المناطقة المحدثون ، حيث أقاموا منهج الاستقراء الذى اقتسبوه من الأشاعرة على أساس التجربة.

هوامش الفصل الخامس

١- Keynes, (J. M.) : Formal Logic, Macmillan 4 th , ed . , 1906 , pp. 2-3 .

٢- Goblot : Traite, de Logique , 4 th , ed ., Paris, 1962 , pp. 17-18 .

٣- النشار (د. على سامى) : المنطق الصورى، ص١٧ .

٤- الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ص٢٠ .

٥- الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، مطبعة مصطفى البابى ، القاهرة ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨، ص١٧ .

٦- Basson (H . A .) & Oconnor (D . J.) : introduction to symbolic Logic , London , 1965 , p. 94 .

٧- رسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٢ ، ١٩٦٧م، ص٣١٧ .

٨- عزام (د. محفوظ على) : فى التفكير العلمى، مطبعة الزهراء ، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٠٨ .

٩- صليبا (د. جميل) : المعجم الفلسفى ، المجلد الأول، ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧١م، «مادة استقراء»، ص٧١ .

١٠- Wright (V. G. H.) : The Logical Problem of introdution, 2 nd ., Basil Black well, Oxford , London , 1957 , pp. 8-9 .

١١- الطويل (د. توفيق) : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة، ص١٣٣-١٣٤ .

١٢- الجوينى : البرهان فى علم أصول الفقه ، جـ١ ، ص١٠٣ .

١٣- المصدر السابق، ص١١١-١١٢ .

١٤- الغزالى : معيار العلم، ص٢١٦ .

١٥- المصدر السابق ، ص٢١٦ .

١٦- المصدر السابق، ص٢١٧-٢١٨ .

١٧- المصدر السابق، ص٢١٨ .

١٨- المصدر السابق، ص١٨٠-١٨٢ .

١٩- الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص١٦ .

٢٠- الطويل (د. توفيق) : أسس الفلسفة ، ص١٤٦ .

٢١- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١٢٠ .

٢٢- الغزالى : القسطاس المستقيم ، ص٨٧ .

٢٣- الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ص٤٠ .

٢٤- الغزالى : معيار العلم، ص١٠٤ .

٢٥- الغزالى: محك النظر ، ص٤١ .

٢٦- المصدر السابق ، ص٤١-٤٢ ، المستصفى، ص٤٩-٥٠ .

٢٧- الغزالى : محك النظر ، ص٤١-٤٢ ، وانظر أيضا كتابه : المستصفى .. ص٤٩-٥٠ .

٢٨- الغزالى : المستصفى ، ص٥٣-٥٤ . وأيضا كتابه : محك النظر ص٤٩-٥٠ .

٢٩- الغزالى : المستصفى، ٥٤ ، وأيضا كتابه محك النظر، ص٥٢-٥٣ .

٣٠- الغزالى : المستصفى ، ص٥٥-٥٧ ، وانظر أيضا كتابه فى محك النظر ص٥٥-٥٦ .

٣١- الغزالى: المستصفى ، ص٥٧ ، قارن الفخر الرازى: شرح عيون الحكمة جـ١ ص١٩٨ ، وقارن الآمدى: المبين ، ص٩١ .

٣٢- الغزالى : المستصفى ص٥٧ ، وقارن الآمدى : المبين، ص٩١ .

٣٣- الغزالى : المستصفى، ص٥٧ .

٣٤- الآمدى : المبين، ص٩٢ .

٣٥- الغزالى : محك النظر ، ص٥٩-٦٠ .

٣٦- الآمدى : المصدر السابق، ص٩٢ .

٣٧- الرازى : شرح عيون الحكمة ، جـ١ ، ص٢٠٨-٢٠٩ .

٣٨- الغزالى : المصدر السابق، ص٦٤-٦٥ ، وقارن أيضا الآمدى: المبين، ص٩٢ .

٣٩- الغزالى : المصدر السابق، ص٦٥-٦٦ ، وقارن أيضا الآمدى ، المصدر السابق ، ص٩٢ .

٤٠- الآمدى : المصدر السابق، ص٩٢-٩٤ .

٤١- ابن منظور : لسان العرب، مادة جهد ، المجلد الأول ، ص٧٠٨-٧٠٩ .

٤٢- الغزالى : المستصفى، ص٤٧٨ .

٤٣- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٤٨٩ .

٤٤- الآمدى : الإحكام ، جـ٤ ، ص١٤١ .

٤٥- البدخشى : مناهج العقول فى شرح مناهج الوصول فى علم الأصول، جـ٣ ، ص٢٦١ .

٤٦- الغزالى : المستصفى، ص٤٧٩ .

٤٧- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٤٩٧-٤٩٨ ، وانظر أيضا : الأسنوى : نهاية السول فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول، ، جـ٣، ص٢٧٢-٢٧٣ .

٤٨- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٧٩ .

٤٩- المصدر السابق، ص٤٧٩ .

٥٠- الرازى : المصدر السابق، جـ٢ ، ٤٩٨ .

٥١- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٨١ .

٥٢- الرازى : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٤٩٨ .

٥٣- الغزالى : المصدر السابق ص٤٨٠ ، وأيضا : الرازى ، المصدر السابق ص٤٩٩ .

٥٤- الغزالى : المستصفى ، ص٤٨١ .

٥٥- الرازى: المحصول ، جـ٢ ، ص٤٩٨-٤٩٩ .

٥٦- سورة المائدة ، آية ٦ .

٥٧- الغزالى: المصدر السابق، ص٤٨٢ .

٥٨- المصدر السابق: ص٥١٦ ، وانظر أيضا: الآمدى: الإحكام، جـ٤ ، ص١٩٢ .

٥٩- الإيجى : شرح المنتهى الأصولى ، جـ٢، ص٣٠٥ .

٦٠- أبو زهرة (الشيخ محمد) : الغزالى الفقيه، ص٥٦٧ .

٦١- الغزالى : معيار العلم، ص١٢٩ ، وقارن أيضًا : الآمدى المبين، ص٧١ .

٦٢- الغزالى: المصدر السابق، ص١٢٩ .

٦٣- الغزالى : المصدر السابق، ص١٢٩ .

٦٤- المصدر السابق، ص١٣٠ .

٦٥- المصدر السابق، ص١٣٠-١٣١ .

٦٦- المصدر السابق، ص١٣١ .

٦٧- الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، ص٤٥ .

٦٨- المصدر السابق، ص٤٦ .

٦٩- المصدر السابق، ص٤٦ .

٧٠- الغزالى : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى، القاهرة ، بدون تاريخ ص٣٧-٣٨ .

٧١- المصدر السابق، ص٢٤-٢٥ .

٧٢- الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ، ص١٤ .

٧٣- الغزالى : القسطاس المستقيم ، ص٢٤ .

٧٤- الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٨٠-٨١ .

٧٥- الاستبار فى اللغة، يعنى الاختبار أو الامتحان . يقال فلان استبار هذا الشئ أى امتحن غوره وعرف مقداره ، واستبر الأمر؛ أى جربه واختبره والاستبار منهج شائع فى علم الاجتماع وهو يعنى التبادل اللفظى الذى يتم بين فردين أو أكثر فى موقف المواجهة ، ويحاول أحدهما أن يستثير بعض المعلومات أو التعبيرات لدى الآخر والتى تدور حول خبراته أو آرائه ومعتقداته .

انظر فى ذلك د. محمد الغريب عبد الكريم : محاضرات تمهيدية فى علم الاجتماع ، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٢٣-٢٢٤ .

٧٦- الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص٨٨-٨٩ .

٧٧- الساعاتى (د. حسن) : المنهج الوضعى عند الإمام الغزالى ، مقال منشور ضمن الكتاب التذكارى لأبو حامد الغزالى، ص٤٤٧ .

٧٨- الغزالى: المصدر السابق، ص٨٢ .

٧٩- الغزالى : معيار العلم، ص١٣٤ .

٨٠- المصدر الساق، ص١٣٩-١٤٠ ، وقارن الآمدى: المبين ، ص٨٨ .

٨١- الغزالى : المصدر السابق، ص١٤١-١٤٢ .

٨٢- المصدر السابق، ص١٤٢ .

٨٣- الغزالى : محك النظر ص٤٢ ، وأيضا الرازى: المحصول جـ٢ ، ص٢٩٩ .

٨٤- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٣ .

٨٥- زيدان (د. محمود فهمى) : الاستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية ، بيروت ، ١٩٦٦، ص١٠٨ .

٨٦- المرجع السابق، ص٧٦ .

٨٧- مفهوم العلة هنا عند الغزالى يختلف عن مفهومه لها فى مجال الطبيعيات فمفهوم العلة فى مجال الفقه عند الغزالى يقوم على التتابع الضرورى بين الحوادث الفقهية ومثيلاتها (أنظر المستصفى ، ص٤٣٥ وما بعدها) . أما مفهوم العلة فى مجال الطبيعيات عند الغزالى فيقوم على العادة ، بمعنى أن حادثة مالايجوز أن تعد سببًا فى حادثة أخرى، لمجرد أننا نراهما متصاحبين متلازمين دائمًا، أو متعاقبين بلاتخلف . فمهما تعددت الحالات التى رأينا فيها الحادثتين أو الشيئين متلازمين متعاقبين، فذلك لن يزيد على كوننا قد تعودنا هذا التلازم أو التعاقب ، بحيث إذا وقعت إحداهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التى ألفناها بينهما، يقول الغزالى : «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريا عندنا (أى ليس محتوم الحدوث) ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولاذاك هذا (أى أن كلا منهما مستقل بكيانه عن الآخر) ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولانفيه متضمن لنفى الآخر، من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، ويسوق الغزالى أمثلة : الرى والشرب والشبع والأكل ، والاحتراق وإلقاء النار والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة : الشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرا إلى سائر ما نشاهده من مقترنات فى الطب والفلك والحرف والصناعات . انظر الغزالى تهافت الفلاسفة ، ص٢٢٧-٢٢٨ .

٨٨- بدران (د. أبو العينين بدران) : أصول الفقه الإسلامى، ص١٦٤-١٦٥ .

٨٩- الغزالى : المستصفى.. ، ص٣٩٥ .

٩٠- الرازى: المحصول .. ، جـ٢ ، ص٣٠٦-٣٠٧ .

٩١- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٣٢٤-٣٢٥ .

٩٢- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٣٥ .

٩٣- الرازى: المصدر السابق، جـ٢ ، ص٣١٩ .

٩٤- الآمدى : الإحكام ، جـ٣ ، ص١٩١ ، وقارن الأسنوى: نهاية السول، ج٣ ، ص٥٢-٥٣ .

٩٥- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٣٦ .

٩٦- سورة البقرة ، آية ١٨٤ .

٩٧- الغزالى : المصدر السابق، ص٤٣٧ .

٩٨- Mill , (J. S.) : Asystem of Logic , London , 1970, pp. 255-256 , New Impression Longman group Limited , London , 1970, pp. 255-256 .

٩٩- عبد القادر (د. ماهر) : مناهج ومشكلات العلوم الاستقرائية والعلوم الطبيعية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٧٩ .

١٠٠- الغزالى المصدر السابق، ص٤٣٧ .

١٠١- Mill, Op. cit , pp. 256-257 .

١٠٢- الغزالى المصدر السابق، ص٤٣٨ .

١٠٣- Mill, Op. cit ., pp. 259 .

١٠٤- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الرسلام، ص٩٢ .

١٠٥- الرازى: المحصول ...، جـ٢ ، ص٣١ .

١٠٦- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصول الفقه الإسلامى، ص١٨٢ .

١٠٧- الجوينى : البرهان .. ، جـ٢ ، ص٥٣٤ .

١٠٨- انظر الجوينى : البرهان ، جـ٢ ، ص٥٣٥ .

١٠٩- الغزالي: معيار العلم، ص١٢٦ ، وأيضا كتابه ، محك النظر ، ص٥٢ .

١١٠- انظر فى ذلك الآمدى : المبين .. ، ص٧٨ .

١١١- الجوينى : البرهان ، جـ٢ ، ص٥٣٥-٥٣٦ .

١١٢- Mill, Op. cit., p. 260 .

١١٣- قاسم (د. محمود) : المنطق الحديث ومناهج البحث ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٥٣ م، ص١٧١-١٧٢ .

١١٤- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٣٥٦ .

١١٥- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٣٥٥ ، وانظر أيضا : الأسنوى : نهاية السول، جـ٣ ، ص٩٨ .

١١٦- الأسنوى : نهاية السول، جـ٣ ، ص٩٨-٩٩ .

١١٧- القرافى(شهاب الدين) : شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول ، ص٣٨٨ .

١١٨- الرازى : المحصول ، جـ٢ ، ص٣٥٨-٣٥٩ .

١١٩- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٣٥٩ .

١٢٠- الغزالى : المستصفى ، ص٣٩٦-٣٩٧ .

١٢١- زيدان (د. محمود فهمي) : الاستقراء والمنهج العلمى، ص٦٥-٦٧ .

١٢٢- أحمد (د. قيس هادى) : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، دار الشئون الثقافية العامة ، ط٢ ، العراق، ١٩٨٦م، ص٢٠٣-٢٠٤ .

١٢٣- الغزالى : المستصفى ، ص٣٩٧ .

١٢٤- المصدر السابق، ص٣٩٥ .

١٢٥- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٣ ، ص٢٤٨ .

١٢٦- الغزالى : المصدر السابق، ص٣٩٥-٣٩٦ .

١٢٧- الآمدى : المصدر السابق، جـ٣ ، ص٣٢٧-٣٢٨ .

١٢٨- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص١٠٢ ، وانظر أيضا د. محمد على محمد الجندى : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة ، ١٩٩٠م، ص٩٤-٩٥ .

١٢٩- النجار (د. عبد المجيد عمر) : فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبى، بحث منشور ضمن كتابه ، فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب ، دار الغرب الإسلامى، بيروت ، ١٩٩٢ م، ص١٦٣ .

١٣٠- النجار (د. عبد المجيد عمر) : فى فقه التدين «فهما وتنزيلا» الجزء الثانى ط١ ، مؤسسة أخبار اليوم ، القاهرة ، ١٩٨٩م، ص٢٣-٢٤ ، وانظر أيضًا بحثه : فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبى ، ص١٦٤ .

١٣١- النجار (د. عبد المجيد عمر) : فقه التطبيق، ص١٦٥ .

١٣٢- فؤاد (عبد الباقى محمد) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة ١٣٧٨ هـ، ص٤٦٨-٤٦٩ .

١٣٣- سورة البقرة ، آية ٢٤٢ .

١٣٤- سورة ال عمران ، اية ١١٨ .

١٣٥- سورة يوسف ، آية ٢ .

١٣٦- فؤاد (عبد الباقى محمد) : المرجع السابق، ص٥٢٥ .

١٣٧- سورة البقرة ، آية ٢٦٦ .

١٣٨- سورة الأنعام ، آية ٥٠ .

١٣٩- سورة النحل ، آية ٤٤ .

١٤٠- سورة محمد ، آية ٢٤ .

١٤١- سورة ص، آية ٢٩ .

١٤٢- سورة النساء ، آية ٨٣ .

١٤٣- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصول الفقه الإسلامى، ص٧ .

١٤٤- سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

١٤٥- سورة الشورى ، آية ٣٨ .

١٤٦- الغزالى : المستصفى ، ص٤٠٠-٤٠٢ .

١٤٧- المصدر السابق، ص٤٠٢-٤٠٤ .

١٤٨- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصول الفقه الإسلامى ، ص٩ .

١٤٩- الجوينى : البرهان ، جـ٢ ، ص٤٤٩-٥٠٠ .

١٥٠- سورة البقرة، آية ١٨٩ .

١٥١- سورة البقرة ، اية ٢١٩ .

١٥٢- سورة البقرة ، آية ٢٢٠ .

١٥٣- سورة البقرة ، آية ٢٢٢ .

١٥٤- سورة المائدة، آية ٤ .

١٥٥- سورة النساء ، آية ١٢٧ .

١٥٦- سورة النساء ، اية ١٧٦ .

١٥٧- سورة البقرة ، آية ٢١٧ .

١٥٨- سورة النساء ، آية١١ .

١٥٩-سورة المجادلة ، آية ١ .

انظر فيما يختص بهذه الأمثلة. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى، النسق فى المنهج الفقهى الرسلامى، ص٤٤-٤٥ .

١٦٠- مدكور : (د. محمد سلام) : مناهج الاجتهاد فى الإسلام فى الأحكام الفقهية والعقائدية ، القاهرة ، ١٩٧٠م، ص٣٢٢ .

١٦١- الأسنوى : نهاية السول، جـ٣ ، ص١٨٠-١٨١ .

١٦٢- الشافعى : الرسالة ، ص٢٣-٢٥ .

١٦٣- الجوينى: البرهان ، جـ١ ، ص٥٦٤ .

١٦٤- الغزالى: المستصفى، ص١٠-١١ .

١٦٥- الرازى : المحصول ، جـ١ ، ص٥٣ .

١٦٦-الامدى : الإحكام، جـ١ ، ص١٢-١٣ .

الفصل السادس

المنطق والفقه بين الأشاعرة وبعض فلاسفة المسلمين

تمهيد :

أولاً : مدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة الإسلام.

ثانيا : مدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد .

ثالثا : وجوه الاتفاق والاختلاف بين موقف الأشاعرة وموقف فلاسفة الإسلام من قضية العلاقة بين المنطق والفقه.

تعقيب .

تمهيد

فى مجال الفكر الإنسانى عبر عصوره المتلاحقة ثمة ظاهرة ضمن ظواهر عديدة تسترعى النظر وتجذب الانتباه ؛ ألا وهى ظاهرة التأثير والتأثر بين الأجيال المتعاقبة ؛ بحيث يؤثر الجيل السابق فى الجيل اللاحق ويتأثر هذا بذلك تأثراً تتعدد أبعاده أحيانًا وتختلف مجالاته وتتفاوت درجاته بين طرفى الظاهرة؛ أعنى بين المؤثر والمتأثر ، فتارة يكون التأثير من جانب السابق فى اللاحق تأثيراً قويًا عميقًا ، وعلى درجة من الشمول ، تكاد تذهب باستقلالية المتأثر وهويته العلمية، ومن ثم تظهر العلاقة بين الطرفين فى صورة علاقة تابع بمتبوع ومقلد بمبدع ، وتارة يكون التأثير ضعيفًا فى درجته محدوداً فى مجاله ؛ بحيث يظل كل من الطرفين: المؤثر والمتأثر محتفظًا بفردانيته، واستقلال نظرته وفكره ، ومن ثم تتوارى معدلات التأثير، فلا تكاد تظهر .

وإن كان الأمر كذلك ، فإن لهذه الظاهرة فى نظرنا دلالات تسمح بالقول بأنها ظاهرة إيجابية مفيدة ومثمرة بدرجة تجعلنا نعدها عاملا فاعلا فى تحقيق ما أنجزه الفكر الإنسانى من تطور وازدهار على أصعدته كلها، وخاصة على الصعيدين : الثقافى والحضارى للشعوب والأمم التى سجل لها التاريخ ضربا أو أكثر من ضروب التقدم والازدهار[1] .

ولعل من أهم الدلالات التى تحملها هذه الظاهرة فى طياتها تأكيد فعاليات العقل الإنسانى وطاقاته المتجددة ومبادراته الخلاقة؛ وهو ما يخول لنا القول ، بأن العقل قد أوتى من القوة ما يمكنه من أن يأتى أفعالا على درجة من التباين تكشف عن تعدد طاقاته وتنوعها. فهو فى مجالنا هذا يتأثر ويؤثر وينفعل عن عقول ويفعل فى غيرها ، ويأخذ ويعطى ويستقبل ويرسل ، ويستوعب الماضى ويتمثله بوعى واقتدار دون أن يفقد وعيه بالواقع ؛ إلى حيث هو جزء منه ثم يتجاوز ذلك إلى حيث المستقبل وراء المستقبلية التى تؤثر بدرجة أو بأخرى فى ذلك المستقبل(٢).

ولعل من أوضح الأمثلة على تجليات هذه الظاهرة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ؛ ما نحن بصدده الآن وهو ما حدث من تأثير بين منطق فلاسفة الإسلام ومنطق الأشاعرة ؛ وأثر ذلك على جهود الأشاعرة فى الربط بين المنطق والفقه ثم مدى تأثر بعض الفلاسفة بجهود الأشاعرة فى هذا المجال دون إغفال من جانبنا لبيان مدى الاتفاق والاختلاف بين هذين الفريقين فيما يخص العلاقة بين المنطق والفقه .

أولاً : مدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة الإسلام .

لقد تأثر بعض الأشاعرة بفلاسفة الإسلام ؛ وبخاصة ابن سينا ، حيث وقف الغزالى مع بداية عهده بالتفلسف مشدوها أمام بعض الأفكار المنطقية الطبيعية والألهية السينوية (٣).

ويبدو ذلك واضحًا فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» غير أنه بعد فترة من تعمقه فى فلسفة ابن سينا ، وجد فيها بعض الأفكار التى تتعارض فى نظره مع أصول الدين الإسلامى ومبادئ عقيدته ، مثل القول بقدم العالم، وإنكار البعث الجسمانى، وأن الله يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات ؛ هذا بالإضافة إلى بعض الأفكار الطبيعية فى فلسفة ابن سينا التى أخذها الغزالى عليه والتى سجلها فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

وإذا حاولنا أن نعرف سبب تحول الغزالى من معجب بفلسفة ابن سينا إلى ناقد كبير لها ؛ فنقول : لقد كان لابن سينا وجهان فى مؤلفاته الفلسفية أحدهما يظهر فى «الشفاء» و«النجاة» والثانى يظهر فى «الإشارات» و«التنبيهات» و«الرسائل المشرقية» ، ومن سخرية الأقدار أن الغزالى قد ضرب أحد الوجهين بالآخر ؛ فلقد اعتبر الغزالى ابن سينا الممثل الرسمى للفلسفة فى الإسلام مستندا فى ذلك على «الشفاء» و«النجاة» متجاهلاً عن «الإشارات» و«التنبيهات» و«الرسائل المشرقية» ، لذلك نقده نقداً شديداً فى «تهافت الفلاسفة» ، هذا

بالإضافة إلى أنه آلب الفقهاء والمتكلمين عليه[٤].

وإذا كان الغزالى قد نجح فى تأليب الفقهاء والمتكلمين على ابن سينا؛ فقد استمر التقليد السينوى حيًا فى الغزالى نفسه ، حيث ظل الغزالى متأثرا بالمادة المنطقية التى خلفها ابن سينا ، واهتم بها اهتماما كبيرًا ، فقام بشرحها والتعليق عليها والإضافة إليها.

ولقدساير متأخرو الأشاعرة الغزالى فى تأثره بمنطق ابن سينا، فنجد الفخر الرازى والآمدى يقوم كل منهما بشرح منطق الإشارات والتنبيهات .

والسؤال الآن ، هو : لماذا اختار الأشاعرة منطق ابن سينا ، دون غيره من منطق فلاسفة المسلمين ؟ .

الحقيقة ، أن هذا الاختيار لم يكن عشوائيا أو طبقا للمزاج الشخصى للأشاعرة ، بل كان نتيجة لحرص ابن سينا على أن يقدم أسلوبًا واضحًا فى كتاباته المنطقية ؛ مع سعة أفق فى العلم وتأصيل للآراء والأفكار ، وعمق فى التدبير والفهم . كل هذا جعل عمله المنطقى يتميز بالاستيعاب والجدة والتجديد؛ ومما يدل على هذا، الجزء المنطقى الذى كتبه فى «موسوعة الشفاء» ، حيث يمتاز فيه ابن سينا بدقة التبويب والتنسيق والحرص على آداء المعنى، واستكمال الحقائق ، هذا بالإضافة إلى العرض المتصل المحكم الترتيب ، فمثلا نجده يقسم الفن إلى مقالات ، والمقالة إلى فصول ، وفى الفصل الواحد يسير سيرا منطقيا منتظما ، من المقدمات إلى نتائجها ويولع ولوعًا كبيراً بما يسمونه القسمة العقلية ، فيضع الأحكام والآراء بين طرفين أو أطراف متقابلة يناقشها طرفًا طرفًا ، حتى ينتهى إلى الهدف المقصود ، وكأنما يخرج من قسمة ليدخل فى أخرى .

ولايتشبث ابن سينا مطلقا بالمماحكات اللفظية ، بل ينفر منها ، ويقصد إلى المعنى ، ويصوب إليه رأسًا ، وها هو ذا يقول : «واجتهدت فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانية التكرار أصلاً ؛ إذ ما يقع خطأ أو سهواً ، وتنكبت التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان أو مكتفية الشغل بما تقدره من الأصول ونعرفه من القوانين [١]».

ولقد أشاد له بهذا معظم كبار الأشاعرة ؛ حيث يقول الشهرستانى : «ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظره فى الحقائق أغوص؛ اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار ، لأنها عيون كلامه ، ومتون مرامه ، وأعرضت فى نقل طرق الباقين ، وكل الصيد

فى جوف الفرا كلامه فى المنطق[٦].

كما أن منطق الشفاء لابن سينا لم يكن مجرد شرح لمنطق أرسطو ، كما كان يظن البعض ، على نحو شروح الفارابى (ت : ٣٣٩هـ) ، وابن رشد (ت :٥٩٥هـ) والقديس توما الاكوينى (ت : ١٢٧٤م) ، وإنما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات فى استيعاب وشمول تام، مرجحًا ما يرى ترجيحه أو رافضًا ما يرى رفضه ؛ وقد يعرض لآراء الآخرين ويناقشهم دون أن يشير إلى أسمائهم أو إلى المصادر التى أخذ عنها ؛ فنجده يصف كتابه «المدخل» فيقول فى مقدمته : «استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء، وهجرت معها غواشى الأهواء ، وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، وأورد الفروع مع الأصول، إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره ، وتحقق ما نصوره أو ما عزب من ذكرى ولم يلح لفكرى[٧].

كل هذه الأسباب جعلت الأشاعرة يتأثرون بمنطق ابن سينا ، ويتناوله بالدراسة والشرح والتعليق ؛ وسبيلنا الآن هو عرض الآثار المنطقية السينوية فى منطق الأشاعرة :-

لقد كان منطق ابن سينا هو منطق الأشاعرة منذ القرن الخامس ، حتى أواخر القرن العاشر الهجرى ، ومنه أخذ الأشاعرة على اختلافهم من متكلمين وفقهاء ومتصوفة ، فلقد درست كتب ابن سينا المنطقية من بعده، وكان الإقبال على منطق الإشارات والتنبيهات ومنطق المشرقين عظيمًا؛ إلا أن هذا لم يصرف الأشاعرة عن منطق الشفاء ؛ لاسيما وفيه مادة لاتغنى عنها الكتب الأخرى، وكلما امتد البحث إلى التفاصيل والدقائق بدأ لزومه ، واشتدت الحاجة إليه؛ فالغزالى مثلا فى منطق «مقاصد الفلاسفة» ، و«معيار العلم» و «محك النظر» و«مقدمة المستصفى» وأيضا الفخر الرازى فى «الملخص فى الحكمة والمنطق» وشروحاته على «منطق عيون الحكمة» و«الإشارات والتنبيهات»، وأيضا الآمدى فى «غاية المرام فى علم الكلام» وشروحاته أيضا على «منطق الإشارات والتنبيهات» كل هؤلاء نجد فى كتاباتهم تلك آثاراً منطقية سينوية بدرجة واضحة ، ويمكن أن نبرهن على صدق هذا القول فى ستة أدلة ، وذلك فيما يلى :

الدليل الأول :

حين عرف الغزالى وغيره من الأشاعرة المنطق ، ذكروا بأنه «القانون الذى يميز صحيح الحدود والقياس عن فاسدهما ، فيميز العلم اليقينى عما ليس كذلك »[٨]. وهذا التعريف

نتلمسه عند ابن سينا فى كتابه «الإشارات والتنبيهات» : حيث يقول : «المراد من المنطق أن يكون لدى الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل فكره »، ويشرح ابن سينا ذلك فيقول : فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة(٩).

الدليل الثانى :

ذكر الغزالى فى مقدمة معيار العلم، أن العلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء ، ويسمى هذا العلم تصوراً ، والعلم بنسبة هذه الذوات بعضها يسمى تصديقًا ، والموصل إلى التصور يسمى قولا شارحًا ، فمنه حد ومنه رسم، والموصل إلى التصديق يسمى «حجة» فمنه قياس ومنه استقراء أو غيره . ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح ، لما أريد تصوره حدا كان أو رسمًا ، وتعريف مبادئ الحجة الموصلة إلى التصديق قياسا كانت أو مع غيره من التنبيه(١٠).

ومن اليسير ملاحظة تأثر الغزالى فى هذا القول بما ورد فى كتب ابن سينا المنطقية : حيث ذكر ابن سينا أن الشئ يعلم من وجهين : أحدهما التصور، والثانى التصديق ، فغاية المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشيئين فقط، وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يعرف القول الموقع للتصور .. وأيضا أن يعرف الإنسان أنه كيف يمكن القول الموقع للتصديق(١١).

الدليل الثالث

حين راح الأشاعرة يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة ، نبهوا إلى أنهم لن يبحثوا فى اللفظ ذاته : بل فى اللفظ من حيث صلته بالمعنى. وهذه الفكرة نجدها عند جميع الفلاسفة المسلمين وبخاصة ابن سينا ، حيث يقول : «وأما النظر فى الألفاظ فهو أمر تدعوا إليه الضرورة ، وليس للمنطقى، من حيث هو منطقى ، شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة ، ولما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ، وخصوصًا ومن المتعذر على الرؤية أن ترتب المعانى من غير أن نتخيل معها ألفاظها ، بل تكاد تكون الرؤية مناجاة من الإنسان لذهنه بألفاظ متخيلة لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها فى النفس من المعانى، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظراً فى أحوال الألفاظ ، ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضا إلى أن يكون له هذا الجزء، فلاخير فى قول من يقول أن المنطق موضوعه النظر فى الألفاظ من حيث تدل على

المعانى، وأن المنطقى إنما صناعته أن يتكلم عن الألفاظ من حيث تدل على المعانى، بل يجب أن يتصور أن الأمر على النحو الذى ذكرناه ، وإنما تبلد فى هذا من تبلد وتشوش من تشوش بسبب أنهم لم يحصلوا بالحقيقة موضوع المنطق[١٢].

ومن هذا النص يتضح لنا أهمية الألفاظ فى مجال المنطق ، وإن كان ابن سينا يرجو أن تحل محل الألفاظ وسائل أخرى لأداء المعانى ، وفى انتظار تحقق هذا الرجاء لم يكن فى وسعه إلا أن يجارى السلف ويدرس فى المنطق مع المشائين بعض المباحث اللفظية على أساس أنها وسائل فحسب فيقسم اللفظ إلى مفرد ومركب ، والمفرد إلى جزئ وكلى، ويعرض لنسبة الألفاظ إلى المعانى، هل هى مشتركة كإطلاق لفظ العين على الباصرة وعلى الينبوع أو متواطئة كدلالة الحيوان على الإنسان والفرس والطير ، أو مترادفة كدلالة الراح والعقار على الخمر أو متزايلة لا صلة بينها كالنبات والحيوان والحمار [١٣]. ويفصل القول فى الدلالات مبينًا أنها أنواع ثلاثة : دلالة مطابقة مثل دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق ، ودلالة تضمن مثل دلالة الإنسان على الحيوان فقط ، أو على الناطق ، ودلالة التزام مثل دلالة المخلوق على الخالق[١٤].

تلك هى المباحث اللفظية التى عرضها ابن سينا فى «منطق الشفاء» وقد تأثر بها كبار الأشاعرة فى كتاباتهم المنطقية ، وذلك كما أوضحناه فى الفصل الرابع ، والسؤال الآن هو : من أين استقى ابن سينا هذه المباحث؟ .

الحقيقة أن هذه المباحث ، قد تأثر بها ابن سينا بما عاصره فى الإسلام من دراسة الألفاظ فى اللغة العربية والفقه والتفسير. هذا بالإضافة إلى أنها تصعد إلى أصلين يونانيين أحدهما أرسطى، ويتمثل فى مقدمة المقولات التى عالج فيها أرسطو التفرقة بين المشترك والمترادف ، والآخر رواقى، وهى تلك الدراسة الواسعة للدلالات ونظرية «الليكتون» إلى حد أنه سمى المنطق الرواقى «علم الدلالات »[١٥]، وقد عنى الرواقيون خاصة بدلالة الالتزام التى نجدها بنصها لدى ابن سينا، وإن كان لم يرتب عليها كل ما قصد إليه الرواقيون من نتائج[١٦].

الدليل الرابع :

إذا كان الأشاعرة قد أغفلوا مبحث المقولات فى المنطق فذلك ، لأنه يعد دراسة للجوهر وأعراضه فى آن واحد ، ثم محاولة لحصر الأجناس العليا، وفى ذلك ما يربطها بما وراء الطبيعة ، لهذا السبب لم ير الأشاعرة أية حاجة إلى ذكرها فى معظم كتاباتهم المنطقية . وقد

تأثروا فى هذا بابن سينا الذى لم يلتزم بمنهج المشائيين إلا فى كتاب «الشفاء» ، حيث خصص فيه جزء خاص بالمقولات ، أما فى كتبه المنطقية الأخرى، فقد أخذ يتحلل منها شيئا فشيئًا ، ففى «منطق النجاة» لايعرض ابن سينا للمقولات ، إلا فى ثنايا نظرية التعريف[١٧]. وفى منطق «الإشارات والتنبيهات» ومنطق «المشرقين» يغفلها إغفالاً تامًا[١٧].

ولعل السبب فى ذلك قوله : «وأنى لنا أن ندرس المقولات فى المنطق ودرسها يتطلب أن نعرف خواص كل منها، وأنها عشرة لامحالة ، وأنها غير متداخلة ، وأن الأولى جوهر والتسعة الباقية أعراض له، وكل ذلك لايعين المنطق على فهمه فى شئ ، وإن ذكر فيه فإنما يذكر على أنه فروض مسلمة لادليل عليها، وبيانات مجتلبة من علوم أخرى ما أجدرها أن تبقى فيها وذكرها لايخلو من الخلط والتشويش . ولا يغير الموقف فى شئ أن يقال أنها تدرس هنا، من حيث دلالة الألفاظ المفردة عليها، لأن البحث فى الألفاظ لذاتها من صناعة اللغويين ، على أن الدال والمدلول مقترنان ، ولاسبيل إلى فهم اللفظ دون فهم معناه ، وإصرار بعض الشراح على أن المقولات ، من ناحية دلالة الألفاظ عليها بحث منطقى تكلف بحث أدى إلى كثير من التبلد والتحير[١٨].

الدليل الخامس :

إذا كان الأشاعرة ، قد اهتموا بالاستدلال المنطقى وشرحوه على أنه يمثل ثلاثة أنواع : القياس والاستقراء والتمثيل ، مثال ذلك قول الغزالى فى معيار العلم : «والقياس أحد أنواع الحجج ، والحجة التى يؤتى بها فى إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية ، وهى ثلاثة أقسام : قياس واستقراء وتمثيل »[٢١]. فإنهم قد استقوا هذا القول من ابن سينا الذى يرى أن البرهنة المنطقية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قياس واستقراء وتمثيل[٢٢]. ويعد ابن سينا القياس أقوى الحجج وأسمى وسائل البرهان ويليه الاستقراء ، والاستقراء يسير من الجزئى إلى الكلى أو الحكم على ما وجد فى جزئياته الكثيرة ، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطير[٢٣].

وأما التمثيل فهو «حكم» على جزئى ما هو فى جزئى آخر لمعنى جامع بينهما ، فهو الحكم على شئ بحكم موجود فى شبيهة مثل العالم محدث لأنه جسم مؤلف كالبناء والبناء محدث[٢٤].

ويذكر ابن سينا أن التمثيل هو ما يسميه الفقهاء قياسا ، ويتكون من أربعة أركان :

الركن الأول : الأصل وهو المعروف حكمه .

الركن الثانى : الفرع وهو ما يقاس عليه .

الركن الثالث : العلة وهى وجه الشبه .

الركن الرابع : الحكم وهو نتيجة ذلك كله .

ويحرص ابن سينا على أن يعقد فى كتاب «القياس» ، فصلاً للقياسات الفقهية ، مبينًا الصلة بينها وبين التمثيل المنطقى [٢٥].

تلك هى بعض الأدلة التى تبين مدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا.

والسؤال الآن هو : إذا كان كبار الأشاعرة ، قد استقوا معظم مادتهم المنطقية من منطق ابن سينا ، فهل وقفوا عند حد التأثر ؟ أم تجاوزوه إلى حيث قدموا بعض عناصر الابتكار والإضافة والتجديد ؟ .

للإجابة على هذا السؤال نقول : لقد كان لعلم المنطق فى نظر المسلمين ، فى أول الأمر نصيب كنصيب سائر علوم الأوائل من الإجحاف والتنكر له فى الأحكام والدراسات . ولكن عند العودة إلى صور هذا العلم فى ضوء مسيرته المنهجية عند الأشاعرة، نجد مؤشرات واضحة لأصالته وجدته ، رغم أنها مؤشرات لم تبلغ الحد الذى بلغته على يد أرسطو، بل هى دونها مستوى ، لأنها تمخضت عن ذات الينبوع ، فأخرجت منه الجديد الذى لم يكن من قبل ، فكان عملها جديداً بهذه الدلالة، لأنه فيما سينتهى فيما بعد إلى أن يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات المنطق الحديث[٢٦]. وتلك هبة تغافل عنها المستشرقون ، وانحسرت أفكارهم دونها ناقصة من اعتراف بجميل أو إنصاف لحق.

ونحن لاننكر فى هذا السبيل ، لتأثيرات المنطق عند ابن سينا فى منطق الأشاعرة، ولكننا نجد فى منطق الأشاعرة جوانب جديدة يتميز ابتكارها بالكيف لا بالكم ، وبالإضافة الحقة تمثلت بعمليتين منفصلتين متتاليتين : تحليليه من جهة وتركيبية من جهة أخرى على عناصر قبلية للتجربة الجديدة فى الفكر، ففى التحليل نتوصل إلى العناصر الأساسية فى الموقف أو التجربة ، فنقدم شيئًا جديداً فى الرؤية التى يريد والصورة التى نقصد ، وفى التركيب حال أخرى نعتمد التدرج من البسيط إلى ما هو أكثر، ومن الأحكام النسبية إلى أحكام أشد عموما

وأبعد ضرورة- وقد تختلف هذه التجربة حدةً وشدةً باختلاف صانعيها ، ولكنها فى صميم طبيعتها لاتخرج عن صفة الابتداعية التى قصدنا ، أو بمعنى آخر أن الأصالة هى تحقيق نحو من التجديد فى عملية التأثر الفكرى ذاتها ، على أن يكون هذا التجديد عملاً خالصًا لأصحابه. ومن هنا كانت الأصالة أية أصالة ، تتفق فى مدلولها نوعًا وتختلف كيفًا : من حيث إنها فى صدرها الأخير تجديد جاء على غير مثال (٢٧).

ولاندعى فى حديثنا هذا أن منطق الأشاعرة جاء على غير مثال ، ففى ذلك مبالغة لانريدها له، ولانضيفها إليه ، لأنها تفتقر فى صدقها إلى معايير التحقيق العلمى الدقيق ، بل نعنى الجانب النقدى لهذا العلم فيما أضافوه أو حذفوه من منطق أرسطو الذى أخذوه عن ابن سينا وأسواق ثلاثة أمثلة على ذلك:

المثال الأول :

ففي منطق الأشاعرة ، نجد نظرية الدلالة السيمانطيقية، والتى تمثلت فى دراسة الألفاظ : من حيث المعانى تمثل نحوا من الجدة الإضافة ، يلاحظ ذلك فى تقسيم الغزالى لمفهوم هذه الدلالات من زوايا مختلفة ، وذلك من حيث دلالة اللفظ على المعنى ، وعموم المعنى وخصوصه ورتبة اللفظ عن مراتب الوجود والأفراد والتركيب ، والمفرد فى نفسه ، ونسبة الألفاظ إلى المعانى (٢٨).

وهذه الدلالات لاتتوقف عند التصنيف فحسب ، بل تحاول بلغة «المجموعات» فى المنطق الرمزى الحديث أن تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة ، وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ، ولما تحتويه من بعض التعقيد؛ إلا أنها ذات قيمة نظرية عالية، تؤلف دون شك أول تصميم منهجى لبناء علم السيمانطيق الإسلامى(٢٩).

المثل الثانى :

كما نجد فى منطق الأشاعرة بعض الإضافات الإبداعية فى نظرية التعريف الأرسطية ، وقد قام بها الغزالى، حيث عرض فى مقدمة المستصفى لصحة التعريف بالمثال(٣٠) ، كما حاول بعض الأشاعرة إنكار التعريف القائم على الجنس والفصل : فنجد الجوينى ينكر هذا التعريف ، ويرى أن الغرض من التعريف هو الإشعار بالحقيقة التى بها قام المسئول عن حدة وبه تميزه

الذاتى عما عداه ، على وجه يخصه ويحصره »[٣١]. بمعنى أن التعريف يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره . وهذا التعريف، كما يذكر المفكر الإسلامى «محمد إقبال» يشابه إلى حد كبير تعريف «برنارد بوزانكيت» B. Bosonquet الذى يقول أن «التعريف ، هو جمع الصفات ، بمعنى إحصاد كل الصفات الذاتية التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا فى الشئ المعرف، ولو أنها قد توجد فرادى فى أشياء أخرى»[٣٢].

المثل الثالث :

ومن جوانب التجديد فى منطق الأشاعرة ، استبدال بعض المصطلحات المنطقية ووضع اصطلاحات جديدة تتمشى مع مذهبهم العام ؛ فعلى سبيل المثال حاول الغزالى أن يستبدل كلمتى «التصور» و«التصديق» بكلمتى «معرفة وعلم» متابعًا فى ذلك النحويين [٣٣]، ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال، وهما تعبيران كلاميان أو الأحكام ، وهو تعبير فقهى ، ويعرض الغزالى أحيانًا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة فى الموضوع والمحمول ، فيقول إنهما يسميان عند النحويين «مبتدأ وخبر» ، وعند المتكلمين «صفة وموصوفًا» ، وعند الفقهاء «حكمًا ومحكومًا» ، ويختار الغزالى من بين تلك التعاريف تعريف الفقهاء، كما أن الحد الأوسط فى القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين [٣٤]، كما يحاول الغزالى أن يستعيض ببرهان اللمّ وبرهان الإن بقياس الدلالة وقياس العلة وهما تعبيران فقهيان [٣٥]. كما حاول الغزالى أيضا أن يستخرج أصول الأقيسة المنطقية من القرآن الكريم. ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعا موافقة لما فى القرآن الكريم . واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية، فبدلا من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس الحملى قال : الميزان الأكبر من موازين التعادل ، وبدلاً من الشكل الثانى : قال : الميزان الأوسط، وبدلاً من الشكل الثالث : قال الميزان الأصغر ، وبدلا من القياس الشرطى المتصل ، قال ميزان التلازم، وبدلاً من القياس المنفصل قال : ميزان التعاند ، وفيما عدا هذا لم يأت الغزالى تحت هذه الأسماء بأى جديد بخلاف ما هو معروف فى كتب المنطق ، مع اعترافه بأن هذه الأسماء التى وضعها لاتتفق مع الاصطلاح الجارى به فى الاستعمال [٣٦].

هذه هى بعض عناصر الإبداع والابتكار والإضافة بين الأشاعرة وابن رشد

ثانيا : مدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد

إذا كان قد رأينا- فيما سبق - مدى تأثر الأشاعرة بمنطق فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا، فإننا هنا بصدد تأثر وتأثير من نوع آخر، إذ يأخذ اتجاها معاكسًا للأول . لأنه يكشف عن تأثر فيلسوف عربى إسلامى، هو ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) بالأشاعرة فى مجال المنهج الفقهى .

وفى ذلك نقول بأنه إذا كان ابن رشد قد انتقد الأشاعرة انتقادا عنيفا فى مسائل عديدة ، مثل الذات والصفات ، واتهم فكرهم بأنه لايرقى إلى مستوى البرهان ولايتفق مع الجمهور[٣٧]. إلا أنه لم يستطع أن يكون بمنأى عن تأثيرهم فيه، وإن كان هذا التأثير لم يكن ليلغى توجهه النقدى لآرائهم الكلامية ، كما أنه لم يكن يفضى إلى إلغاء شخصيته العلمية ومعطياته الإبداعية فى مجالات عديدة.

ويبدو تأثر ابن رشد بالأشاعرة فى هذا المجال فى النقاط الآتية :

النقطة الأولى :

كان ابن رشد من المعجبين بفكر الأشاعرة فى أول عهده ، فقد درس كتاب المستصفى للغزالى، وألف كتابًا فيه بعنوان «اختصار المستصفى» ، كما شرح كتاب «عقيدة الإمام المهدى» (ابن تومرت) ، كما حاول أن يربط فكر الأشاعرة بفكر الفلاسفة المشائيين فى بعض المسائل ، وذلك فى مقالة له بعنوان «مقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى[٣٨].

النقطة الثانية :

حين عرف الأشاعرة أصول الفقه ذكروا بأنه «عبارة عن أدلة الأحكام الفقهية ووجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لامن حيث التفصيل» [٣٩].

ولما كان هدف أصول الفقه تحصيل القوانين التى لابد منها لاستنباط الأحكام الفقهية، فقد كان هذا هو الهدف الذى وضعه ابن رشد لكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ، وحاول تحقيقه ، حيث يقول : «ونحن نذكر من هذه المسائل ، ما اشتهر الخلاف فيه، بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك فى نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذى يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصا عمن تقدموا ، أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره[٤٠].

كما جاءت مقدمة كتاب «بداية المجتهد» لابن رشد متضمنة آراء فى أصول الفقه، حيث كانت بمثابة قواعد تعصم أذهان المشتغلين بالفقه المالكى من الزلل فى استدلالاتهم من أجل الوصول إلى الآراء الفقهية(٤١) فكانت بالنسبة لهم كالمنطق بالنسبة للفلاسفة ، وبحكم هدف هذا الكتاب ، تكون مهمة ابن رشد هى مهمة عالم فى أصول الفقه(٤٢).

النقطة الثالثة :

إذا كان الأشاعرة ، قد اعترفوا بالقيمة الأداتية للعقل، والحث على تطبيق مبدأ الاجتهاد واستعمال النظر، وذلك حين وضعوا للفقيه ضوابط ومعايير تسهل له الوصول إلى الاجتهاد ، كأن يعرف الفقيه قدراً من الكتاب والسنة وما يتعلق بالأحكام والإجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . ولم يتشدد كبار الأشاعرة فى هذه الشروط ، بل كانوا يذكرون أصل الشرط ، ثم يذكرون التخفيف ، وذلك ليكون باب الاجتهاد مفتوحا يسهل على كل قادر عالم بمصادر الشريعة وأحكامها المقررة الثابتة التى هى إطار الإسلام ، وأركانه علما يقينا عن أدلتها المحكمة .

ومن جهة أخرى فإن الأشاعرة لم يجعلوا منصب الاجتهاد عامًا فى كل مسائل الفقه، بل إنهم سوغوا للفقيه المجتهد أن يتخصص فى باب من أبوابه ، وذلك ليسهل عليه أن يجتهد وأن يعمل عقله وفكره ما استطاع إلى ذلك سبيلا يقول الغزالى : «ليس الاجتهاد عندى منصبًا لايتجزأ ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسى فله أن يفتى فى مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهرا فى علم الحديث، فمن ينظر فى مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفا بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التى وردت فى تحريم المسكرات ، أو فى مسألة النكاح بلا ولى ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولاتعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها، أو القصور عن معرفتها. وقس عليه ما فى معناه، وليس من شروط المفتى أن يُجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال فى ستة وثلاثين منها لا أدرى(٤٣).

والدليل على تأثر ابن رشد بالأشاعرة فى ذلك كله كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ، حيث قال فيه : «فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد فى هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذ حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافى له فى علم النحو واللغة وصناعة أصول

الفقه ، ويكفى من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقل ، وبهذه الرتبة يسمى فقيها لابحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت فى العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان ، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقة، هو الذى حفظ مسائل أكثر ، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف ، هو الذى عنده خفاف كثيرة، لا الذى يقدر علمًا عملها ، وهو بين أن الذى عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لايجد فى خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة ، وهو الذى يصنع لكل قدم خفًا يوافقه ، فهذا هو مثال أكثر المتفقهه فى هذا الوقت»(٤٤).

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بالأشاعرة فى شروط الاجتهاد ، فقد كانت له اجتهادات خاصة فى الفقه تكشف عن شخصية مجددة لاتقف عند حد التأثر بالسابقين ؛ حيث لم يتأثر فيها بأحد من الفقهاء ، من ذلك قوله فى مسألة اختلاف الفقهاء فى الصائم الذى ذهب عقله بإغماء أو جنون «ذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب القضاء على المغمى عليه، واختلفوا فى المجنون، فقال مالك بوجوب القضاء على المجنون والمغمى عليه إذا حصل الجنون أو الإغماء أو النهار» وذهب غيره من الأئمة إلى التفريق بين أن يكون الإغماء أو الجنون قبل العجز أو بعده، ولكن ابن رشد أعرض عن هذه المذاهب كلها، وحكم عليها بالضعف واجتهد فقال : «وهذا كله ضعف فإن الإغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف، وبخاصة الجنون وإذا ارتفع التكليف لم يوصف بمفطر ولا صائم ، فكيف يقال فى الصفة التى يرتفع فيها التكليف أنها مبطلة للصوم، إن هذا بمثابة أن يقال فى الميت الذى لايمكن منه العمل: قد بطل صومه»(٤٥).

وهو دوما يعتمد فى اجتهاداته على أصول الشرع وقواعده ومقاصده ، وما يبدو واضحا فى العقل وضوحًا لاريب فيه مع موافقته لروح الشريعة .

ومن اجتهاداته على مقتضى الأصول مسألة «فقد اتفق الفقهاء على أن القذف إذا وقع بلفظ صريح وجب فيه الحد، لكن اختلفوا إذا وقع تعريض أى بكتابه. فقال مالك : فيه الحد. ودليله على ذلك قضاء عمر بن الخطاب ، وذهب أبو حنيفة والشافعى والثورى إلى أنه لاحد فيه .

واجتهد ابن رشد فقال : «إن الصواب أن يقع النظر إلى الكتابة فى نفسها فإن كانت صريحة وجب الحد، وإن كانت غامضة تحتمل معانى أخرى كانت شبهة والأصل درء الحدود والشبهات ، فلا حد»(٤٦).

النقطة الرابعة:

ذكرنا فيما سبق ، كيف جوز الأشاعرة وقوع التعبد بالقياس ، يقول الجويني: «نحن نعلم قطعا أن الوقائع التى جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لايحصرها عد، ولايحدها حد، فإنهم كانوا قايسين فى قريب من مائة سنة، والوقائع تترى ، والنفوس إلى البحث طلعة ، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لانص فيها ، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه ، فتشوا فى سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يجدوها اشتوروا ، ورجعوا إلى الرأى[٤٧].

وينتهى الجوينى إلى أن القياس أحد أركان الحكم الشرعى، وذلك بعد أن ضرب لنا كثيراً من الأدلة السمعية والعقلية على جواز التعبد بالقياس الفقهى[٤٨].

وقد ساير متأخرو الأشاعرة الإمام الجوينى فى أهمية القياس الفقهى كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامى[٤٩].

ولقد تأثر ابن رشد بالأشاعرة فى هذا المنحى، حيث اهتم بالقياس الفقهى ، واعتبره مصدرا مهمًا من مصادر التشريع الإسلامى؛ حيث طرح هذا القياس فى كتابه «بداية المجتهد» بقوله : «وأما ما سكت عنه الشارع ، فقال الجمهور إن الوقوف عليه هو القياس الذى يعنى إلحاق الحكم الواجب لشئ ما بالشرع بالشئ المسكوت عنه لشبهة بالشئ الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما[٥٠].

ويسوق ابن رشد من الأدلة النقلية والعقلية ما يبين مشروعية القياس فى الفقه، حيث اعتبر قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار»[٥١]. نصًا فى وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا[٥٢].

وأما الدليل العقلى فيتمثل فى قول ابن رشد عن القياس الفقهى : «ودليل العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناس غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لايتناهى بما يتناهى»[٥٣].

النقطة الخامسة :

ذكرنا سابقا أن الأشاعرة لم يولوا اهتمامًا كبيراً للمصادر الفرعية المتمثلة فى المصادر المرسلة والاستحسان والعرف وقول الصحابى وشرع من قبلنا ، وإن كان الغزالى قد تناولها فى

كتابه «المستصفى» على أنها من الأصول الموهومة، وذلك حين يذكر دليل المخالف ومذهبه أثناء عرضه لمسائل الفروع[٥٤].

ويبدو لنا أن السبب فى عدم اهتمام الأشاعرة بها، يرجع إلى أن كبار الفقهاء مختلفون فى الأخذ بها، فبعضهم يأخذ بها، وبعضهم لم يأخذ بها، وبعضهم يأخذ بشئ منها ويترك الآخر، فالإمام «مالك بن أنس» مثلا يأخذ بالمصالح المرسلة ولايأخذ بها غيره، والإمام «أبو حنيفة النعمان» يعتمد الاستحسان كثيرا، وينكره الإمام «الشافعى» أشد الإنكار، وذلك من خلال مقولته الشهيرة «من استحسن فقد شرع»، وهكذا بينما هم متفقون على المصادر الأربعة الأصلية، ولايستثنى من ذلك إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس ومذهبهم ليس من المذاهب المشهورة.

على أية حال يمكن لنا أن نتلمس مدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد فى مسألة المصادر الفرعية، فابن رشد كالأشاعرة لم يتعرض للمصادر الفرعية إطلاقًا، وإن كان قد تناولها من الناحية التطبيقية، حين يذكر دليل المخالف أثناء عرضه لمسائل الفروع، والدليل على ذلك ما قاله عن المصالح المرسلة بأنه ليس دليلاً شرعيًا، وإنما هو شرع زائد، وإليك نص ما يقول: «وهذا هو الذى يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذى لايستند إلى أصل منصوص عليه فى الشرع، إلا ما يفعل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح، وإن لم يستند إلى أصل منصوص عليها»[٥٥].

ثم يعمد ابن رشد إلى أصل ثان من دعائم المذهب المالكى، وأكثرها شأنا فى هذا المذهب من المصالح المرسلة، وهو عمل أهل المدينة، فيناقش المالكية فيه محاولاً نقضه. بادئًا فى ذلك بالتساؤل: هل يصلح أن يكون عمل أهل المدينة دليلاً شرعيًا؟.

ويجيب ابن رشد بأن هذا الادعاء فيه نظر، فإذا كان شيوخ المالكية يزعمون أن عمل أهل المدينة من باب الإجماع، فإن هذا القول لاوجه له، لأنه إجماع البعض وإجماع البعض لايحتج به، ولما شعر متأخرو المالكية بضعف مقالة الأولين منهم، ادعوا أن عمل أهل المدينة من باب السنة المتواترة، واحتجوا لدعواهم بالصاع وغيره من الأشياء التى نقولها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٥٦].

ولكن ابن رشد رد دعواهم هذه بقاعدة من قواعد أصول الفقه يسلمون بها فقال: «العمل فعل لايفيد التواتر، إلا أن يقترن القول، فإن التواتر طريقة الخبر لا العمل. فجعل الأفعال مفيدة للتواتر عسير بل لعله ممنوع[٥٧].

تلك كانت بعض النقاط التى تبين مدى التأثير والتأثر فى المنهج الفقهى بين الأشاعرة وابن رشد .

والسؤال الآن هو : إذا كان ابن رشد قد تأثر بالمنهج الفقهى عند الأشاعرة فى كتابه «بداية المجتهد» ، فهل وقف عند حد التأثر ، أم تجاوزه إلى حيث قدم بعض عناصر الابتكار والإضافة والتجديد ؟

الحقيقة هى أنه إذا كان ابن رشد قد تأثر بالأشاعرة فى منهجهم الفقهى إلى حد ما ، فإن هذا التأثر لم يكن ليلغى شخصيته العلمية ومعطياته الإبداعية فى مجال الفقه وأصوله. فمثلاً إذا جئنا نتبين درجات مصادر التشريع من خلال الترتيب الى رتبه فى كتابه «بداية المجتهد» نجد أنه لايسوقها على النحو الذى يسير عليه الأشاعرة من ذكر الكتاب ، فالسنة ، فالإجماع، فالقياس وإنما يرتبها على النحو التالى :

أ- النص، ويتناول الكتاب والسنة القولية ، وعبر عنه بطريق اللفظ .

ب- القياس ، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه أو اشتراك العلة.

جـ- الفعل ، أى السنة الفعلية.

د- الإقرار ، أى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم .

هـ- الإجماع (٥٨).

وقد رتبها بهذا الأسلوب حسب اختلاف درجاتها فى القوة عنده. ونلاحظ أنه قدم القياس على السنة الفعلية والتقريرية كما قدمه على الإجماع وذلك لسببين:

أولهما : أن الفعل لايفيد حكمًا، وإنما يكون بيانًا للمجمل ، أى الحكم الذى ورد بالنص، وأن الإقرار لايفيد حكمًا تكليفيًا ، وإنما يدرك الأمر على البراءة الأصلية ، أى على الإباحة ، وأن الإجماع لايفيد حكمًا ، ولو كان كذلك لكان تشريعًا زائداً عما ورد به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما الإجماع ينقل الحكم المستفاد بالقول من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع . فماذا بقى من تلك المصادر مفيد للأحكام ؟ .

إنهما اثنان أحدهما لنص ، وقد عبر عنه باللفظ ، ويفيد الحكم بالمنطوق أو بالدلالات اللفظية التى تُعد من المنطوق كدلالة الخاص على العام أو دلالة العام على الخاص أو فحوى الخطاب .

والثاني : القياس بنوعيه (يعنى قياس الشبه وقياس العلة) ، ويفيد الحكم عن طريق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به، ومن هنا نتبين أن مصادر الشريعة عنده مصدران هما النص والقياس ، وأما بقية المصادر الأخرى فمبينة أو مؤكدة لاغير .

وهكذا نصل إلى الخيط الذى يربط نظرته لأصول الفقه بنظريته الفلسفية فى التوفيق بين الوحى والعقل ، فهو يرى أن الشريعة أخت العقل أو الحكمة التى هى نتاج العقل ، لأن غاية كل منهما الحق، ومن هنا قدم القياس على كل المصادر الأخرى وجعله قرينًا مباشراً للنص(٥٩).

ثالثا : وجوه الاتفاق والاختلاف بين موقف الأشاعرة وموقف فلاسفة الإسلام من قضية العلاقة بين المنطق والفقه

يتوقف تطوير الدراسات الحديثة فى منطقنا العربى الإسلامى إلى حد كبير على استمرار عقد المقارنات بين كبار مفكريه من ناحية ، ثم بينه وبين مفكرى العالم من ناحية أخرى(٦٠)، ومن المعروف أن المقارنة بين فكرتين لشخصين مختلفين تساعد كثيرا على بيان قيمة كل منهما، بالإضافة إلى أنها تضع أيدينا على عناصر القوة والضعف فيهما. وأخيرا فإنها تفتح الباب لأفكار أخرى جديدة، قد تنبثق من وضعهما وجها لوجه أو تحليلهما معا فى إطار واحد.

وليس من الضرورى فى مجال الدراسة المقارنة أن تكون الفكرتان متشابهتين كما هو مشهور ، وإنما يمكن أن يتسع مجال المقارنة ، فيشمل الأفكار المتناقضة أو المتضاده (٦١)، بل إن المقارنة فى هذا الميدان الأخير، ربما كانت من أهم وأخصب سواء فى نتائجها أو فى أسلوب طرحها أو حتى فى مجرد لفت الأنظار إليها(٦٢) .

وانطلاقًا من هذه المقدمات ، سوف ينحصر حديثنا هنا حول وجوه الاتفاق والاختلاف بين موقف الأشاعرة وموقف فلاسفة الإسلام من قضية العلاقة بين المنطق والفقه فنقول : حين حث الغزالى فى كتابه معيار العلم على استعمال المنطق فى الأمور الفقهية ؛ وذلك حين قال « يشمل جدواه (المنطق) جميع العلوم العقلية منها والفقهية ، فإنا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لايباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه وعياره ؛ بل فى مآخذ المقدمات فقط(٦٣).

غير أن الغزالى شعر بأن هناك من أصحابه (الأشاعرة) من ينكرون عليه استعمال المنطق فى الأمور الفقهية ، وعدم تفهيم العقليات للمسائل الفقهية وقد رد عليهم قائلا : « ولعل

الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والازدراء، ينكر انحرافنا عن العادات فى تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية فليكف عن غلوائه فى طعنه وازرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها ، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله له إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول فى نفسه[٦٤].

من هذا النص يتضح لنا أن هناك من الأشاعرة من لم يسلم بسهولة بما يمكن أن يكون هناك من علاقة بين المنطق والفقه، وإن يكن الغزالى قد أقر بهذه العلاقة وإذا كان هذا الموقف من جانب البعض (أي بعضهم من الأشاعرة) فلم يكن إلا موقفًا مؤقتًا طغى عليه حتى كادت تمحوه جهود الغزالى ، ومن جاءوا بعده من أمثال الرازى والآمدى.

ويمكن لنا أن نجد مثيلا لهذا الموقف الجزئى لدى بعض فلاسفة الإسلام، من حيث حال جمهورهم إلى اعتبار أن المنطق علم مستقل لايحكم بالعلاقة بينه وبين الفقه إلا قسراً على أساس أن الفقه علم دينى بحت ، وأن الأحكام الفقهية يمكن أن تستمد من النصوص الدينية قرآنا وسنة بدرجة تسمح أيضا بالاجتهاد ، وفهم هذه النصوص وتقديم معطيات حكمية فى مجال الفقه تستند إلى إعمالات العقل التى تتصل بدرجة أو بأخرى فى النص الدينى باعتباره هاديا ومرشدا ليس إلا .

أ- والدليل على صدق ما ذكرناه ، ما قام به الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم، حيث قسم الفارابى العلوم إلى ثمانية أقسام هى [٦٥]:

١- علم اللسان	٢- علم المنطق
٣- علم التعاليم	٤- العلم الطبيعى
٥- العلم الإلهى	٦- العلم المدنى
٧- علم الفقه	٨- علم الكلام

ويرى الفارابى أن هذه العلوم تنقسم إلى نظرية وعملية ، فعلما اللسان والمنطق يمثلان مدخلا ضروريا لسائر العلوم. وهنا يحاول الفارابى أن يوجد علاقة حميمة بين علم اللسان (اللغة) وعلم المنطق ، فمن ذلك قوله : «وهذه الصناعة (أى المنطق) تناسب صناعة النحو، ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات[٦٦].

وإذا كان علم اللسان وعلم المنطق يمثلان عند الفارابى مدخلا ضروريا لسائر العلوم، فنجده يذكر بعد ذلك أن علم التعاليم والعلم الطبيعى والعلم الإلهى هم أقسام العلوم النظرية . أما العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام ، فهم أقسام العلوم العملية، والتى تحصل بها معرفة الأشياء التى من شأنها أن تفعل - وعلى حد تعبير أرسطو تقود الإنسان فى حياته[٦٧].

ونريد الان، أن نعرف كيف عرض الفارابى لعلم الفقه فى تصنيفه للعلوم، يقول الفارابى فى تعريفه لعلم الفقه : «صناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع .

ويشتمل علم الفقه عند الفارابى على جزئين أساسين :

الأول : فى الآراء ، مثل الآراء التى تشرع فى الله سبحانه وتعالى، وفيما يوصف به، وفى العالم أو غير ذلك .

الثانى : فى الأفعال ، مثل الأفعال التى يعظم بها الله عز وجل ، والأفعال التى تكون بها المعاملات فى المدن (يقصد العبادات والمعاملات)[٦٨].

ونلاحظ هنا أن الفارابى يعتبر علم الفقه علما يساعد على تكوين ملكة لدى الإنسان ملكة استنباط حكم لم يصرح به الشارع من حكم جرى التصريح به، مع اعتبار غرض الشارع فى ذلك ، ومن المعروف أن ملكة الاستبناط تلك ، هى أساس عملية الاجتهاد ، التى تجعل من الفقه الإسلامى علما ديناميكيا متحركا ومنفتحا باستمرار على مشكلات المجتمع بدلا من كونه علما موسوعيا ساكنا، يقيده التقليد ونقعد به خشية الخروج عن آراء الفقهاء السابقين[٦٩].

ثم بعد ذلك يحاول الفارابى إيجاد صلة حميمة بين علم الفقه وعلم الكلام فنجده يحدد الغرض من علم الكلام، فيقول عن صناعة الكلام إنها «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال[٧٠].

ولمزيد من الإيضاح ، يقارن الفارابى بين علم الكلام والفقه فيقرر أنهما على الرغم من اشتراكهما فى العمل على «مادة واحدة» ، إلا أنهما مختلفان، لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة

عنها. والمتكلم ينصر الأشياء ، التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدره على الأمرين جميعا، فهو فقيه فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه(٧١).

وهكذا فإن علم الكلام يقتصر دوره فى الدفاع عن تعاليم الدين ونصرتها فى وجه المخالفين لها، مع بيان فساد ما يتمسكون به، فى الوقت نفسه ، من آراء ومذاهب . ولعل هذا السبب الذى جعل الفارابى يضع هذا العلم فى نهاية العلوم الأساسية لهذا البناء المعرفى الضخم (٧٢).

ب- ننتقل إلى نقطة أخرى نود أن نشير إليها لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين موقف الأشاعرة وموقف فلاسفة الإسلام من قضية العلاقة بين المنطق والفقه فنقول : حاول ابن سينا فى منطق الشفاء، ولاسيما فى الجزء الخاص «بالقياس» ، أن يفرق بين القياسات العقلية والقياسات الحسية، فهو يرى أن القياسات العقلية هى قياسات تؤلف على إنتاج ما ينبغى أن يفعل وتخالف المشورية بما تخالف به الخطبية، فإن الخطبية جماع الأمر فيها أن تكون على سبيل المخاطبة ، فلايقال لمن فكر فى نفسه فى إيثار ما يجب أن يفعل ولايفعل أنه يخطب . وكذلك تشبه أن المشورية تكون على الغير. ولذلك صارت القياسات التعقلية مأخوذه من مقدمات صادقة أو أكثرية فى الحقيقة. وأما الخطبية والمشورية فليس الشرط فيها ذلك ، بل أن تكون مقبولة عند السامع مظنونة تلزمها النتيجة . وإنما صار ذلك كذلك بسبب أن الإنسان ليس غرضه مع نفسه أن يلزمها، بل إن يهديها سبيل الحق ، وغرضه مع غيره قد يكون الهداية، وقد يكون الإلزام . والتعقلية أعم من السياسية ، فإن السياسية ، إنما تكون فيما ينتج ما ينبغى أن يفعل وتترك من الأمور المتعلقة بالمشاركة العائد نفعها إلى تدبير المدينة من حيث هو تدبير مدينة، والتعقلية فى ذلك ، وفيما هو أخص من ذلك(٧٣).

وأما القياسات الحسية، فيقول عنها ابن سينا إنها «قياسات مأخوذة من مقدمات فقهية وسياسية مخلوطة . فتؤخذ عامياتها من المقدمات الفقهية ، وخاصياتها من المقدمات السياسية . والوساطية قياسات مقدماتها مأخوذة مختلطة من الفقهية ، والآراء المحمودة التى ليست تختص بملة من الملل، والتى تسمى سنة غير مكتوبة . فتكون فى أكثر الأمور عامتها من المقدمات الفقهية. ثم تختص بمقدمات محموده»(٧٤).

وبعد أن يفرق ابن سينا بين القياسات العقلية والقياسات الفقهية أو الحسية كما يقول . يبين لنا بعد ذلك بأن هناك صلة بين التمثيل المنطقى والقياس الفقهى، فيقول : «التمثيل

حكم على جزئى بمثل ما هو فى جزئى آخر لمعنى جامع بينهما ، فهو الحكم على شئ بحكم موجود فى شبيهه ، مثل العالم محدث لأنه جسم مؤلف كالبناء والبناء محدث » (٧٥)، ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو الذي يحكم فيه على شبيه بحكم موجود فى شبيهه المأخوذ من صاحب الشريعة أو خلفاء الله المهديين أو عن الأئمة العالميين المأخوذ من صاحب الشريعة أو خلفاء الله المهديين أو عن الأئمة العالميين أو المتفق عليه مما يرجع إلى المأخوذ عنه . ويسمى الشبيه أصلا، وما يتشابهان به معنى وعلة، وما ينقل عن الشبيه إلى شبيهه حكما. وقول صاحب الشريعة إما جزئى أقيم مقام كلى، كما يخاطب فى كتاب الله النبى عليه السلام ، ويراد به الناس كلهم، وإما كلى أقيم بدل جزئى ، كالعام فى كتاب الله تعالى الذى يراد به الخاص وإما جزئ أريد جزئيا أو كلى أريد كليا »(٧٦).

ولقد اتفق الأشاعرة مع ابن سينا فى وجود علاقة حميمة بين التمثيل المنطقى والقياس الفقهى، مبينين أن كلا منها ذو طبيعة واحدة فى إيجاد نتائج ظنية ، كما أن فى كليهما انتقالاً من جزئى إلى جزئى ، يقول الغزالى : «قياس التمثيل هو الذى يسميه الفقهاء قياسا ، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابه بوجه ما »(٧٧).

جـ- وثمة نقطة أخري تعيننا على معرفة أوجه الشبه والاتفاق بين الأشاعرة وابن رشد ، خاصة من قضية العلاقة بين العقل والنقل ، فنقول : لقد كانت فكرة الوسطية فى الدراسات الكلامية والفقهية عند الأشاعرة ، ذات أثر فعال عند كثير من فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن رشد ، وذلك فى كتابه : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »، والذى يستهله ابن رشد بقوله : «إن الغرض منه هو أن تفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ .

ولكى يجيب لنفسه على سؤاله هذا ، رأى أن يحدد فعل التفلسف ، فقال عنه : «إنه ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع بمعرفة صنعتها »(٧٨). ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الأساس إما واجب بالشرع ، وإما مندوب إليه ، فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به، فذلك يبين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك

وتعالى مثل قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار»(٧٩)، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا، ومثل قوله تعالى : «أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ»(٨٠)، وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات ، وعلى هذا يكون قد حث ووصى على عمل دراسة الفلسفة ، لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة(٨١). ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس منطقى من الشكل الأول كالآتى :

- الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله (مقدمة صغرى) .

- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكير فيه (مقدمة كبرى) .

إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها ، أى على أولى الأدلة البرهانية (نتيجة) (٨٢).

ويذكر ابن رشد بأنه إذا تقرر أن الشرع ، قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وبيّن أن هذا النحو من النظر، الذى دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهانًا(٨٣).

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أن الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى، وكان لايمكن ذلك دون أن يتقدم فنعرف قبل ذلك ما القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لايمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت ، أعنى المقدمات وأنواعها(٨٤).

فقد يجب على المؤمن بالشرع ، والممثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر ، فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام ، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس

وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب القياس العقلى وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وجوب معرفة القياس الفقهى فكم بالأحرى والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى[٨٥].

وإذا اعترض معترض قائلاً إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذا لم يكن فى الصدر الأول ، فنقول إن النظر أيضًا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة ، فكذلك يجب أن يكون اعتقادنا[٨٦] .

مما سبق يتضح لنا أن ابن رشد يدعو من خلال مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين إلى إيجاد صلة حميمة بين القياس العقلى والقياس الفقهى .

تعقيب

١- فى ضوء ما تقدم نلاحظ مدى تأثر الأشاعرة بمنطق ابن سينا ، وهذا التأثر وإن تعددت واختلفت مجالاته، وتفاوتت درجاته ، فلاشك أنه كان تأثيراً قويًا وعميقًا ؛ ولكنه لم يكن على درجة من الشمول ، بحيث يكاد يكون منطق الأشاعرة مجرد تابع لمنطق ابن سينا ، بالعكس إننا نجد فى منطق الأشاعرة جوانب جديدة يتميز ابتكارها بالكيف لا بالكم ، وبالإضافة الحقة تمثلت فى عمليتين منفصلتين، متتاليتين : تحليلية من جهة ، وتركيبية من جهة أخرى على عناصر قبلية للتجربة الجديدة فى الفكر ، ففى التحليل نتوصل إلى العناصر الأساسية فى الموقف أو التجربة ، فنقدم شيئًا جديداً فى الرؤية التى نريد والصورة التى نقصد. وفى التركيب حال أخرى نعتمد التدريج من البسيط إلى ما هو أكثر ، ومن الأحكام النسبية إلى أحكام أشد عمومًا وأبعد ضرورة . وقد تختلف هذه التجربة حدة وشدة باختلاف صانعيها. ولكنها فى صميم طبيعتها لاتخرج عن صفة الابتداعية التى قصدنا ، أو بمعنى آخر أن الأصالة هى تحقق نحو من التجديد فى عملية التأثر الفكرى ذاتها ، على أن يكون هذا التجديد عملاً خالصًا لأصحابه. ومن هنا كانت الأصالة أية أصالة ، تتفق فى مدلولها نوعًا وتختلف كيفا ، من حيث إنها فى صورها الأخيرة تجديد جاء على غير مثال . ونحن لاندعى فى حديثنا هذا أن منطق الأشاعرة جاء على غير مثال ، ففى ذلك مبالغة لانريدها ولانضيفها إليه، لأنها تفتقر فى صدقها إلى معايير التحقق العلمى الدقيق ؛ بل نعنى الجانب النقدى

لهذا فيما أضافوه أو حذفوه من منطق أرسطو الذى أخذوه عن ابن سينا ، ولعل الأمثلة التى سقناها فى هذا الفصل للتدليل على ذلك تبين ما قصدنا إليه .

٢- ولايفوتنا أن ننوه إلى أنه إذا كان الأشاعرة قد تأثروا فى مجال المنطق بابن سينا ، فإنهم قد أثروا فيمن جاء بعدهم فى مجال الفقه، ومن أهم وأشهر من تأثر بهم أبو الوليد بن رشد الفقيه الفيلسوف الذى كان خَصيما للأشاعرة فى أشياء كثيرة، إلا أنه لم يستطع أن يكون بمنأى عن تأثيرهم فيه، وإن كان هذا التأثير لم يكن ليلغى توجهه النقدى لآرائهم الكلامية ، كما أنه لم يكن يفضى إلى إلغاء شخصيته العلمية ومعطياته الإبداعية فى مجالاته عديدة .

٢- وثمة نقطة أخرى تستحق الإشارة ، وهى أن قضية العلاقة بين المنطق والفقه عند الأشاعرة لم يوافق عليها بعض الفلاسفة المسلمين، حيث مال جمهورهم إلى اعتبار أن المنطق علم مستقل لايحكم بالعلاقة بينه وبين الفقه إلا قسرا على أساس أن الفقه علم دينى بحت ، وأن الأحكام الفقهية يمكنْ أن تستمد من النصوص الدينية قرآنا وسنة بدرجة تسمح أيضًا بالاجتهاد ، وفهم هذه النصوص وتقديم معطيات حكمية فى مجال الفقه تستند إلى إعمالات العقل التى تتصل بدرجة أو بأخرى فى النص الدينى باعتباره هاديا ومرشدا ليس إلا .

هوامش الفصل السادس

١- أبو سعده (د. محمد حسينى) : الآثار السنوية فى مذهب الغزالى فى النفس الإنسانية ، دار أبو حريبة للطباعة ، ط١ القاهرة ، ١٩٩١م، ص٩-١٠ .

٢- المرجع السابق، ص١١ .

٣- العربى (د. محمد ياسين) : الصراع بين الأنا الجدلية والأنا المنطقية عند ابن سينا، مقال منشور بمجلة الوحدة، السنة الخامسة، عدد ٥١ ديسمبر ١٩٨٨م، ص٦٠ .

٤- الجابرى (د. محمد عابد) : نحن والتراث (قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى)، المركز الثقافى العربى، ط٥ ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦م، ص٤٠-٤١ .

٥- ابن سينا : كتاب الشفاء ، الجزء المنطقى، المدخل ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، ١٩٥٢م، ص١٢-١٣ .

٦- الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ٣ ، ص١٨ .

٧- ابن سينا : المصدر السابق، ص٩ .

٨- الغزالى: مقاصد الفلاسفة ، ص٣ .

٩- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص١٢٧-١٢٨ .

١٠- الغزالى : معيار العلم، ص٢٨-٢٩ .

١١- ابن سينا : المدخل : ص١٨ ، وانظر أيضا كتابه : منطق المشرقيين ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٢ »، ص٢٩ وأنظر أيضا كتابه : الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص١٢١ .

١٢- ابن سينا ، المدخل ، ص٢٢-٢٣ .

١٣- المصدر السابق، ص٢٤-٢٦ .

١٤- ابن سينا : المقولات ، الجزء الثانى من منطق الشفاء، تحقيق الأب جورج قنواتى وآخرون ، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة ، ص٣٢-٣٥ .

١٥- أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية، ص١٢٣-١٢٤ .

١٦- مدكور (د. إبراهيم بيومى) : مقدمة المدخل لابن سينا، ص٦٢ .

١٧- ابن سينا : النجاة ، ص١٢٦ .

١٨- ابن سينا : المقولات، ص٦-٨ .

١٩- انظر الغزالى: معيار العلم، ص٩٠-٩١ .

٢٠- ابن سينا : العبارة (الجزء المنطقى من الشفاء) ، تحقيق د. محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م، ص٣٢-٣٣ .

٢١- الغزالى: المصدر السابق، ص١٠٥ .

٢٢- انظر ابن سينا : القياس، ص٥٥٥ .

٢٣- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص٦٤ .

٢٤- ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص٩٣ .

٢٥- أنظر ابن سينا : القياس، ص٥٥٥-٥٥٦ .

٢٦- لقد أبرزت هذه الفكرة بوضوح فى رسالتى للماجستير والتى كانت بعنوان: المنطق الإشراقى عند السهروردى المقتول فى ضوء المنطق الأوربى الحديث، وما زالت هذه الرسالة فى صورتها الخطية بمكتبة كلية الآداب بسوهاج جامعة أسيوط ، والتى كانت تحت إشراف أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى وأستاذنا الدكتور نصار محمد عبد الله .

٢٧- ياسين (د. جعفر) : المنطق السينوى (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا) ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ، ط١ ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣م، ص٩-١٠ .

٢٨- الغزالى : معيار العلم، ص٢٧-٤٠ .

٢٩- فاخورى (د. عادل) : منطق العرب من وجهة المنطق الحديث ، بيروت ١٩٨٠، ص٤٤-٤٥ .

٣٠- الغزالى : المستصفى من علم الأصول، ص٢٨-٣٢ .

٣١- الجوينى: الكافية فى الجدل، ص٢-٣ .

٣٢- Iqbal (M.) : The development of metaphsyics in Persia, London 190 , pp. 125-126.

٣٣- الغزالى : محك النظر ، ص٨-٩ .

٣٤- المصدر السابق، ص٣١-٣٢ .

٣٥- المصدر السابق، ص٨٠-٨٢ .

٣٦- الغزالى : القسطاس المستقيم، ص١٨-٣٢ ، وانظر أيضًا مقالة الدكتور عبد الرحمن بدوى: الغزالى ومصادره اليونانية ، ضمن الكتاب التذكارى للإمام أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص٢٣٤ .

٣٧- العراقى (د. عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ص١٠٣ وما بعدها .

٣٨- قنواتى (الأب جورج) : مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مهرجان ابن رشد ، الجزائر ١٩٨٧م، ص٣٤-٣٥ .

٣٩- الغزالى: المستصفى، ص٨-٩ ، وانظر أيضا الآمدى: الإحكام، جـ١ ، ص٨ .

٤٠- ابن رشد (أبو الوليد) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، القاهرة ، ١٩٨٢م- ١٩٨٣م، جـ٢، ص١٩٨ .

٤١- المصدر السابق، جـ١ ، ص٣-٧ .

٤٢- عبداللاه (عابدين السيد) : المنهج العقلى عند ابن رشد فى آرائه الفقهية رسالة ماجستير غير منشورة ، مودعة بكلية الآداب بسوهاج ، جامعة أسيوط ، ١٩٩٢م، ص٤٦-٤٧ .

٤٣- الغزالى: المستصفى ... ص٤٨٢ ، وقارن أيضا : الايجى شرح المنهى الأصولى، جـ٢ ، ص٢٩٠-٢٩١ .

٤٤- ابن رشد : المصدر السابق، جـ٢ ، ص٢٢٠ .

٤٥- المصدر السابق، جـ١ ، ص٣٩٥-٣٩٦ .

٤٦- المصدر السابق، جـ٢ ، ص٤٧٤-٤٧٥ .

٤٧- الجوينى: البرهان ، جـ٢ ، ص٤٩٩-٥٠٠ .

٤٨- انظر المصدر السابق، جـ٢ ، ص٥٠٠-٥١٠ .

٤٩- انظر أهمية القياس الفقهى عند كلا من الرازى والآمدى من هذا البحث .

٥٠- ابن رشد ، بداية المجتهد ، جـ١ ، ص٥ .

٥١- سورة الحشر ، آية ٢ .

٥٢- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف، ط٢ ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٢٢-٢٣ .

٥٣- ابن رشد : بداية المجتهد ، جـ١ ، ص٣ .

٥٤- الغزالى : المستصفى، ص٢٣٨-٢٥٩ .

٥٥- ابن رشد ، المصدر السابق ، جـ١ ، ص٣٥٢-٣٥٣ .

٥٦- المصدر السابق، ص٢٨٢ .

٥٧- المصدر السابق ، جـ١، ص٢٨٣ .

وقارن أيضا د. حماد العبيدى : ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية ، دار الفكر العربى، ط١ ، بيروت ، ١٩٩١ م، ص١٨٥-١٨٦ .

٥٨- انظر ابن رشد : المصدر السابق، جـ١ ، ص٣-٧ .

٥٩- العبيدى (د. حمادى) : المرجع السابق، ص١٣٥ .

٦٠- سبق أن عرضت مقارنات فى هذا المجال بين كل من السهروردى وبرتراندرسل وأيضا بين السهروردى وبوزانكيت وأيضا بين السهروردى والمناطقة الرياضيين (انظر رسالتنا فى الماجستير : المنطق الإشراقى عند السهروردى المقتول فى ضوء المنطق الأوربى الحديث، ص١٠٦-١١١) .

٦١- فى مجال الأفكار المتضاده نشير إلى أهمية المقارنة التى عقدناها بين السهروردى وابن سينا ، ثم بين السهروردى وابن تيمية .

(انظر المرجع السابق ص٥٢) .

٦٢- طاهر (د. حامد)) : قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ، ضمن كتابه الفلسفة الإلسامية (مدخل وقضايا) مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩١، ص٢٥٩-٢٦٠ .

٦٣- الغزالى : معيار العلم، ص١٣-١٤ .

٦٤- المصدر السابق، ص١٤-١٥ .

٦٥- الفارابى : إحصاء العلوم، ص٥٣ .

٦٦- المصدر السابق، ص٦٨ .

٦٧- طاهر (د. حامد) : نظرية تصنيف العلوم عند الفارابى ، بحث نشره ضمن كتابه «الفلسفة الإسلامية» مدخل وقضايا ، مكتبة الزهراء ، القاهرة، ١٩٩١، ص١٦٢ .

٦٨- الفارابى : المصدر السابق، ص١٣٠-١٣١ .

٦٩- طاهر (د. حامد) : المرجع السابق، ص١٧٧-١٧٨ .

٧٠- الفارابى : المصدر السابق، ص١٣٠-١٣١ .

٧١- المصدر السابق، ص١٣٢-١٣٣ .

٧٢- طاهر (د. حامد) : المرجع السابق، ص١٧٩ .

٧٣- ابن سينا : القياس، ص٥٥٦ .

٧٤- المصدر السابق، ص٥٥٧ .

٧٥- ابن سينا : النجاة، ص٩٣ .

٧٦- ابن سينا : القياس، ص٥٥٥-٥٥٦ .

٧٧- الغزالي: معيار العلم، ص١٣٢ ، وانظر أيضا الآمدى: المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص٨٨ .

٧٨- ابن رشد : فصل المقال، ص٢٢ .

٧٩- سورة الحشر ، آية ٢ .

٨٠- سورة الأعراف ، آية ١٨٥ .

٨١- ابن رشد ، المصدر السابق، ص٢٢-٢٣ .

٨٢- العراقى (د. عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٦٨، ص٢٧٢ .

٨٣- ابن رشد : المصدر السابق، ص٢٣ .

٨٤- المصدر السابق، ص٢٤ .

٨٥- المصدر السابق ، ص٢٥ .

٨٦- المصدر السابق، ص٢٥ .

الخاتمة

لعله قد اتضح لنا، خلال مسيرتنا الطويلة مع فصول هذا البحث ، تلك العلاقة الهامة فى فكر الأشاعرة بين المنطق والفقه ، والتى أقل ما يمكن وصفها به هى أنها تضيف إلى ما استقر فى الأذهان عن الأشاعرة بعداً جديداً ، اعتقد أنه سيكون له أثر فعال فى تطور منطقنا العربى الإسلامى.

وتتمثل أهم نتائج بحثنا هذا فى عشر نقاط وذلك فيما يلى :

النقطة الأولى :

أن هناك علاقة وثيقة حقًا بين المنطق وبين أصول الفقه ، تمثلت فى أن مكانة أصول الفقه من الفقه، هو نفس المكان الذى يشغله المنطق بالنسبة للفلسفة ، وبمعني أدق أن أصول الفقه هو منهج البحث عند الفقيه أو منطق مسائله - أى هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام الشرعية. لذلك فلاغرابة إذن أن يعتبره البعض بمثابة العلم الذى يقدم للفقيه كل المناهج والطرائق التى يحتاج إليه فى إعداده وتفسيره وتطبيقه للقاعدة الشرعية ، وبذلك يصح القول بأن دور علم أصول الفقه بالنسبة للاستدلال الفقهى ، يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام ، حيث إن علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التى لاتختص بباب من أبواب التفكير دون باب. وكذلك علم أصول الفقه يزود الاستدلال الفقهى خاصة بالعناصر المشتركة التى لاتختص بباب من أبواب أصول الفقه دون باب .

النقطة الثانية :

إن بداية التفكير فى ربط المنطق بالفقه ، لم تقف عند الجوينى فقط الذى يزعم بعض الباحثين والمؤرخين ، إنه أول من أدخل المنطق الأرسطى فى ميدان الفقه الإسلامى، إنما ظهرت أيضا بدايات التفكير الحقيقى فى ربط المنطق بالفقه عند الإمام ابن حزم الأندلسى ، وذلك فى كتابه «التقريب لحد المنطق» ولاشك فى أن محاولة ابن حزم فى ربط المنطق بالفقه ، قد دعمها وطورها الإمام الغزالى حيث يعتبر المدعم الحقيقى لربط المنطق بالفقه فى الفكر الإسلامى، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة التى وضعها فى كتابه «المستصفى

من علم الأصول» ، حيث ذكر بأن «من لايحيط بالمنطق فلاثقة بعلومه أصلا» وعلى هذا الأساس اعتبر أن استخدام منطق أرسطو شرط من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على شرط المسلمين .

النقطة الثالثة :

إذا كان الأشاعرة ، قد بحثوا فى المنطق اليونانى منذ وقت مبكر ، ثم أدخلوا هذا المنطق فى دراساتهم الكلامية ، فنفس الشئ يمكن أن يقال عن الفقه وأصوله ، فقد استقبل فقهاء الأشاعرة منطق أرسطو استقبالاً حسنًا ، كما استفادوا فى تفسيرهم للنصوص الفقهية من الأفكار المنطقية الأرسطية التى تتعلق بالجنس والنوع، والعام والخاص ، والكلى والجزئى ، والمقدمات والنتائج ، واستخدموا من غير حرج الأقيسة التى عالجها أرسطو فى كتابه «الطوبيقا» ثم التحليلات الأولى بعد مزجها بالمنطق الرواقى . والدليل على ذلك فقد حاول الغزالى إدخال الأقيسة الحملية والشرطية فى ميدان الفقه الإسلامى، وقد بينا خلال فصول هذا البحث ، كيف بدأ الغزالى محاولته هذه فى كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و«القسطاس المستقيم» ، ثم عاد لكى يفصل ما أجمله فى هذين الكتابين فى «محك النظر» و«معيار العلم» . أما فى كتابه» المستصفى من علم الأصول» فإن نظرية القياس الأرسطية والرواقية أصبحت تمثل المدخل الطبيعى لهذا العلم الأمر الذى أدى بالأشاعرة اللاحقين إلى السير فى الطريق الذى رسمه الغزالى من حيث تكريس مقدماتهم لعرض مختصر للمنطق الأرسطى، ليكون بمثابة الأداة أو المنهج الذى سيسير الفقهاء عليه فى عرضهم للمشكلات الفقهية.

النقطة الرابعة :

لاشك أن الجهد الذى قام به الغزالى فى سبيل مزج المنطق بالفقه ، وبقطع النظر عن قيمته الموضوعية ، وبقطع النظر عن مدى تناسق دعوته هذه مع موقفه العام من الفلسفة اليونانية الذى رفض فيه إلهياتها ، وجانبًا من طبيعياتها ، فى حين أن المنطق مقدمة لهما فهو مشترك معهما فى الروح العامة التى تناقض فى عمومها الروح الإسلامية فى انبنائها على الإلحاد وميلها إلى التجريد. بقطع النظر عن ذلك كله فقد كتب لها النجاح فى إدخال المنطق إلى حظيرة العلوم الإسلامية. صحيح أن بعض الفقهاء من أمثال ابن الصلاح وغيره قد حاولوا أن يحدثوا شقاقًا فى موقف الغزالى بخصوص المنطق. ولكن هذه المحاولة لم تنجح ، حيث جاء فقهاء رأوا فى دعوة الغزالى وجاهة وميزوا فى المنطق بين وجهة المنهجى الصرف ، وبين وجهه

الميتافيزيقى، فاعتبروه من الوجه الأول ليس فيه ما يخالف الشرع ، فاتجهوا إليه بالدراسة وأفردوه وبالتأليف وأدخلوه فى بحوثهم الفقهية والأصولية ، وجعلوه مقدمات لكتبهم فيها .

النقطة الخامسة :

إن مسيرتنا الطويلة خلال فصول هذا البحث تخول لنا القول بأن العلاقة بين المنطق وبين الفقه لم تكن من حيث المنهج فقط- أى من حيث تأثر منطلقات وقواعد الحكم الفقهى بقواعد المنطق ومبادئه ، وإنما تجاوزت ذلك إلى حيث امتد التأثير إلى معطيات الحكم الفقهى، وبعض القضايا التى طرحها الفقهاء على بساط ، ولايعنى هذا تماثلاً كليًا عامًا بين الموضوعات الفقهية وموضوعات المنطق . بل الأقرب إلى المعقول أن نقول إن ما بينهما من تباعد أكثر مما بينهما من تقارب . ولكن ذلك لم يكن ليحول بين فقهاء الأشاعرة ، وبين إضفاء الطابع المنطقى على بعض الموضوعات الفقهية التى تناولوها بالبحث والدراسة .

النقطة السادسة :

وفيما يخص علاقة التأثير والتأثر بين المنطق والفقه عند الأشاعرة ، وما إذا كانت علاقة متوازية ؟ بمعنى أن آراءهم المنطقية قد أثرت فى آرائهم الفقهية والعكس صحيح ؟ أم أن التأثير كان أحاديا ؟ أى تأثير من جانب أحد العلمين فى الآخر فقط ؟ فقد اتضح لنا خلال فصول هذا البحث ، أن الأقرب إلى طبيعة الأمور كما تبين أن التأثير كان أحاديا ، بمعنى أن تأثر الفقهاء فى دراساتهم الفقهية بالمنطق أشد بروزا وأكثر وضوحا من تأثر دراسات المنطقيين منهم بقواعد الفقه وأصوله. صحيح أننا نجد فى الكتب المنطقية لدى الغزالى شذرات تشير إلى تأثر محدود فى مباحثه المنطقية بالفكر الفقهى عنده، لكن هذه كانت مجرد بادرات لاتخول لنا القول بأن علاقة التأثير والتأثر بين المنطق والفقه كانت علاقة متوازية ، ولعل مرد ذلك إلى النزعة الفلسفة التى غلبت على متأخرى الأشاعرة من أمثال الفخر الرازى وسيف الآمدى والإيجى، مما جعلتهم يفردون مباحثهم المنطقية فيما يشبه استقلالا تاما عن مباحثهم الفقهية ، من حيث كان الواحد منهم يخصص بحثا فى المنطق كمقدمات أو كمدخل لدراساتهم الفلسفية دون أن يسمح بمرور أى إشعاعات فقهية على هذه المباحث المنطقية .

النقطة السابعة :

لعله قد اتضح خلال هذا البحث كيف اهتم الأشاعرة بالمنهج الاستنباطى فى مجال المنطق ، وكيف أسهبوا القول فيه إيمانا منهم بأنه يوصل إلى العلم اليقينى، وإذا كانوا قد تأثروا فى

نظرية القياس بالمنطق الأرسطى، خصوصا فيما يتعلق بصورة القياس ، فإنهم أضافوا فى مادة القياس أقوالاً وأفكاراً لانجد معظمها فى القياس الأرسطى. ولعل ذلك يرجع إلى أنهم قصدوا إلى استخدام المنهج الاستنباطى فى مجال الفقه ، فمهدوا بهذا الأقوال والأفكار لما قصدوا إليه. نفس الشئ يمكن أن يقال عن المنهج الاستقرائى ، فقد أقاموا طرق البحث عندهم فى مجال الفقه على قانونين طبيعيين ، هما قانون العلية وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، فقد وضعوا للعلية شروطا ومسالك وقوادح سبقوا بها مناطقة العصر الحديث فى وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه وأقاموا القياس الفقهى، كما أقام المناطقة المحدثون الاستقراء على أساس التجربة موصلة إلى اليقين .

النقطة الثامنة :

لعله قد اتضح لنا خلال مسيرتنا فى هذا البحث تلك الملامح البارزة التى تثبت أثر الأشاعرة فى تطور الدراسات الفقهية ، وتأثرها بالمباحث المنطقية، وإن كان لهذا الدور التأثير تتفاوت درجاته بين مفكر إسلامى وآخر ، وأكثر من يبرز عندهم هذا الدور التأثيرى هم تلاميذ الغزالى والفخر الرازى والآمدى من أمثال «ابن تومرت» (ت : ٥٢٤هـ) ، وأبوبكر بن العربى (ت ٥٤٣هـ) ، و«سراج الدين الأرموى» (ت : ٦٨٢هـ) ، «شهاب الدين القرافى» (ت : ٦٨٤هـ٩، «وتاج الدين الارموى» (ت : ٦٥٣هـ) ، و«ابن الحاجب» (ت : ٦٤٦هـ) ، و«البيضاوى» (ت : ٦٨٥هـ)، و«الاسنوى» (ت :٧٧٢هـ) و«أبو عبدالله محمد بن سليمان الكافيحى » (ت : ٨٧٩هـ) وغيرهم ، حيث نجد لدى هؤلاء رغم قصر باعهم عن أوائلهم فى هذا المجال ، بعض معطيات فقهية جديدة ، وربما ألجأت إليها ظروف ومتغيرات وأحداث العصر الذى عاشوا فيه. بل أنه يمكن القول بأن بعض الفلاسفة المسلمين كابن رشد رغم مالديه من نزعة نقدية فى الفكر الأشعرى عامة. فإنه لم يكن ليستطيع أن يكون بمنأى عن التأثر بهم فى بحوثه الفقهية .

النقطة التاسعة :

وأخيرا يبقى سؤال نتوخى به محاولة إلقاء الضوء على أهمية بحثنا هذا ، ومدى ارتباطه والإفادة منه فى واقعنا الدينى، وإن كنا قد فصلنا القول فى أهمية بحثنا هذا وأهدافه فى المقدمة ، إلا أننا نكثر طرح هذا التساؤل ، ويتمثل فى : هل لهذا البحث أهمية بالنسبة لواقعنا المعاصر؟ وكيف يمكن الإفادة منه فى مواجهة ما هو مطروح على الساحة من قضايا ومشكلات ؟ ،

أعتقد أن هذا البحث، إن لم يكن يفتح الباب أمام اجتهادات فقهية توائم روح العصر ومعطيات واقعة ، فإنه يدعم الاجتهادات القائمة ويوجهها وجهات ، قد تعد جديدة، من حيث تقوم هذه الاجتهادات على مرجعيات تراعى منطق العقل، إلى جانب فقه النصوص .

ومن جهة أخرى، فإننا نود من هذا البحث أن نعين فقهاءنا وعلماءنا المعاصرين على مواجهة ما تضج به الساحة ، وتؤرق المسلمين اليوم من بعض التيارات الدينية المتطرفة التى تنطلق بأفكارها ومبادئها ، من فقه، رغم عدم موائمته لروح العصر الذى وجد فيه قديمًا ، فإنه لايتواءم ولايتسق بدرجة أكبر مع روح العصر الذى نعيش فيه ، ذلك الذى يخضع لتطورات وتغيرات مستمرة ، تكاد تكون لحظية بحيث يصعب علينا الحكم عليها بأنها تراعى جوهر الإسلام وأحكام شريعته الغراء .

ومن ثم فإن التركيز بعلاقة المنطق بالفقه فى نظر الأشاعرة المتمثلين لأهل السنة والجماعة فى عصرنا هذا، يعد دعوة علمية مقننة إلى.وضع هذه العلاقة موضع اعتبار فى مواجهاتنا لمعطيات هذا العصر وأطروحاته المتلاحقة .

النقطة العاشرة :

وقبل أن أنهى خاتمة هذا البحث ، فإنه يمكن لى أن أطرح أملا طالما داعبنى ودعمته مسيرتى فى هذا البحث ، وهو يتصل بإمكانية إقرار علم أصول الفقه واعتماده فرعًا من فروع الفلسفة الإسلامية ، يدرس لطلبة أقسام الفلسفة ، ولايمارى أحد فى أن علم أصول الفقه يتصل اتصالاً وثيقًا بالمنطق ، وكلاهما لايخرج عن دائرة الفكر الفلسفى الإسلامى، ولعله قد اتضح لنا خلال فصول هذا البحث ، كيف كان هذا العلم مبحثًا أساسيًا من مباحث المتكلمين ، كما أن بعض المفكرين والفلاسفة كالغزالى وابن رشد ، قد حاولا أن يفيدا من هذا العلم لخدمة القضايا الكلامية والفلسفية بدرجة لاتخول لأحد أن يفصل فصلاً تامًا بين هذا العلم، وبين الدراسات الفلسفية.

فهرس المصادر والمراجع

أولا : المصادر العربية

ثانيا : المراجع العربية

ثالثًا : المراجع الأجنبية

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية ترتيبًا حسب حروف المعجم، مع حذف كلمات أب- ابن- أبو- أداة التعريف .

أولا : المصادر العربية

- ابن أبى أصيبعة : (أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة موفق الدين) (ت : ٦٦٧هـ): عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا ، منشورات مكتبة الحياة، بيروت ، ١٩٦٥م.
- أرسطو : كتاب الطوبيقا ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه الترجمات العربية لمنطق أرسطو، الجزء الثانى، وكالة المطبوعات ، ط١ ، الكويت ، ١٩٨٠م.
- ــــــــ : العبارة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه الترجمات العربية لمنطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات ط١ ، الكويت ، ١٩٨٠م .
- ــــــــ : التحليلات الأولى ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه الترجمات العربية لمنطق أرسطو، الكويت ، ١٩٨٠م .
- الأرموى : (سراج الدين ت : ٦٨٢هـ)- : مطالع الأنوار على هامش لوامع الأسرار فى شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازى التحتانى ، مطبعة البستاوى، القاهرة ، ١٣٠٣هـ.
- الآمدى: (أبو الحسن على بن أبى على بن محمد ، ت : ٦٣١هـ) : الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة . أولاد صبيح ، القاهرة بدون تاريخ .
- ــــــــ : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق د. محسن محمود الشافعى ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م.
- ــــــــ : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق د. محمود الشافعى، القاهرة، بدون تاريخ .

- الايجـــــى : (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد ت : ٧٥٦هـ): المواقف فى علم الكلام، (مجلد واحد)، القاهرة ، بدون تاريخ.

- ـــــــــــ : شرح المنتهى الأصولى، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣م .

البدخشـــــى : (محمد بن الحسن) : مناهج العقول فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٤م.

- البصــــرى : (أبو الحسين محمد بن على بن الطيب، ت : ٤٣٦هـ) : المعتمد فى أصول الفقه ، تحقيق الشيخ خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، لبنان ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- البغـــدادى : (أبو البركات هبة الله بن ملكا ت : ٥٤٧هـ) : المعتبر فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ،الجزء الأول (القسم المنطقى) ط١ ، طبعة حيدر آباد ، الدكن، ١٣٥٧هـ.

- البيضاوى : (القاضى عبدالله بن عمر ، ت: ٦٨٥هـ) : طوالع الأنوار فى مطالع الأنظار ، تحقيق عباس سليمان ، طبعة دار الجيل، المكتبة الأزهرية للتراث ، بيروت ، القاهرة ١٤١١هـ- ١٩٩١م .

- ـــــــــــ : تفسير القرآن العظيم المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- التفتازانى : (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله ت :٧٩١هـ) حاشية على شرح المنتهى الأصولى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، ١٩٨٣م .

- التلمسانى : (أحمد بن محمد المقرى) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الأول، دار الصياد ، بيروت .

- ابن تومرت : (محمد بن عبدالله ، ت : ٥٢٤هـ) : مجموع أعز ما يطلب ، تحقيق لوسيانى، طبعة فونتانهو ، الجزائر ١٩٠٣م .

- التهانوى : (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون، نشره اسبرنكر ، المكتبة الهندية ، كلكتا ، ١٨٦٢م.

- ابن تيمية : (أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى، ت : ٧٢٨هـ) : الرد على المنطقيين ، نشره الشيخ سليمان الندوى، المطبعة القيمة ، بومباى، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩ م .

- الجرجانى : (السيد الشريف أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوى، ت : ٨١٦هـ) : التعريفات، طبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨م.

- ــــــــــــ : حاشية على شرح المنتهى الأصولى، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان، ١٩٨٣م .

- الجوينى : (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبدالله بن محمد ت : ٤٧٨هـ) : الشامل فى أصول الدين، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، تحقيق هلموت كلوبفر ، دار العرب، القاهرة ١٩٨٨م -١٩٨٩م .

- ــــــــــــ : الكافية فى الجدل ، تحقيق د. فوقية حسين محمود، مطبعة مصطفى عيسى الحلبى البابى، القاهرة ، ١٩٧٩م .

- ــــــــــــ : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، المقدمة ، نشر د. محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق ، ط. القاهرة ، ١٣٦٧م .

- ــــــــــــ : البرهان فى علم أصول الفقه، تحقيقد. عبد العظيم محمود الديب ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط٣ القاهرة ١٩٩٢م .

- ابن حزم : (أبو محمد على بن محمد الظاهرى ت : ٤٥٦هـ): التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس ، مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

- ــــــــــــ : ملخص إبطال القياس والرازى والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى ، دار الفكر، بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٩م .

- ــــــــــــ : الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز مكتبة عاطف ، القاهرة ، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

- ــــــــــــ : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، وبهامشه الملل. والنحل للشهرستانى ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة بدون تاريخ .

- الحموى : (ياقوت ، ت : ٦٢٦هـ) : معجم الأدباء ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت، ١٩٩١م .

- ابن خلدون : (عبد الرحمن بن محمد الحضرمى ، ت : ٨٠٨هـ) : المقدمة ، دار القلم، ط٥ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٤م) .

- ــــــــــــ : تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط١ ، الجزء الأول، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م .

- ابن خلكان : (شمس الدين أحمد بن ابراهيم) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، تحقيق د. محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨م .

- الخوانسارى : (محمد باقر زين العابدين) : روضات الجنان فى أحوال العلماء والسادات، الجزء الثامن، القاهرة ١٣٠٦هـ- ١٨٨٨م .

- الخونجـــى: (أفضل الدين محمد بن ناماور-ت ٦٤٦هـ) ، الجمل فى المنطق ، تحقيق د. سعد غراب، سلسلة الدراسات الإسلامية (٤) ، تونس ، بدون تاريخ .

- الرازى : (فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر القرشى، تحقيق الشيخ خليل الميس ، جزآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨م.

- ———— : المعالم فى علم أصول الفقه ، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض ، مؤسسة مختار (دار عالم المعرفة) لنشر وتوزيع الكتاب ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

- ———— : مناقب الشافعى، د. أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط١ ، القاهرة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م .

- ———— : المباحث المشرقية ، الجزء الأول ، طبعة حيدر آباد، الدكن ، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.

- ———— : شرح عيون الحكمة ، القسم المنطقى، جـ١ ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

- ———— : مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٧م .

- ———— : لباب الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، ١٩٨٦م.

- ———— : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣ ، القاهرة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م .

- ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد ، ت : ٥٩٥هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق د. محمد محسن ود. شعبان اسماعيل، جزآن ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ١٩٨٢م، ١٩٨٣م.

- ـــــــــــــ : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عماره، دار المعارف، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ـــــــــــــ : تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الجدل، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٠م .

- زاده : (طاش كبرى) : مفاتيح السعادة ومصباح السياده ، مطبعة حيدر آباد ، جـ٢ ، الدكن ، ١٣٢٩هـ .

- الزركشى : (بدر الدين أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله التركى المصرى ، ٧٤٥هـ- ٧٩٤هـ) البحر المحيط ، مخطوطة مودعة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، جـ١ ، تحت رقم(٤) أصول الفقه .

- الساوى : (عمر بن سهلان : ٤٥٠هـ) البصائر النصيرية فى علم المنطق ، تحقيق الإمام محمد عبده ، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٣١٦هـ .

- السبكى : (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين، ت : ٧٧١هـ) : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ـــــــــــــ : معيد النعم ومبيد النقم ، طبعة ليون ، ١٩٠٨م .

- الأسنـــــــوى : (جمال الدين عبد الرحيم ت : ٧٧٢هـ) التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة ، جـ١ ، بيروت ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م.

- ـــــــــــــ : نهاية السول فى شرح منهاج الوصول فى علم الأصول، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م .

- ابن سينا : (أبو على الحسين بن عبدالله، ت : ٤٢٨هـ) كتاب النجاه فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى، منشورات دار الآفاق، ط١ ، بيروت ، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م .

- ـــــــــــــ : كتاب الشفاء ، الجزء المنطقى، المدخل وزارة المعارف العمومية ، القاهرة، ١٩٢٥م .

- ـــــــــــــ : القياس (فى الجزء المنطقى من الشفاء) ، تحقيق سعيد زايد ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٥٢م .

- ـــــــــــــ : العبارة (الجزء المنطقى من الشفاء) ، تحقيق د. محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م .

- ــــــــــــ : الإشارات والتنبيهات ، القسم المنطقى، جـ١ ، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ، القاهرة، بدون تاريخ .

- ــــــــــــ : المقولات (الجزء المنطقى من الشفاء) ، تحقيق الأب جورج قنواتى وآخرون ، ط. وزارة المعارف العمومية القاهرة، ١٩٥٩م .

- ــــــــــــ : منطق المشرقيين ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

- السيوطى : (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر ت : ٩١١هـ): صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د. على سامى النشار ، مطبعة الخانجى ، القاهرة، ١٩٧٠م .

- الشاطبى : (ابراهيم بن موسى بن اسحاق اللخمى ، ت : ٧٩٠هـ): الموافقات، تحقيق د. محمد محى الدين عبد الحميد ط . أولاد صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

- الشافعى : (محمد بن ادريس ت : ٢٠٤هـ) : الرسالة ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، دار التراث القاهرة، ١٩٧٩ م .

- الشهرستانى : (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت : ٥٤٨هـ) : الملل والنحل على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء، والنحل ، لابن حزم ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة بدون تاريخ.

الشوكانى : د. محمد بن على بن محمد): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط. مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م .

- الصفدى : (صلاح الدين خليل) : الوافى بالوفيات ، الجزء الرابع ، طبعة استانبول ، ١٩٥٩م .

- ابن الصلاح : (تقى الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزورى ت : ٦٤٣هـ): فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ، المطبعة المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م .

- ابن طملوس : (الحاج يوسف بن محمد ت : ٦٢٠هـ) : المدخل إلى صناعة المنطق ، تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى ، جـ١ ، المطبعة الابيرقة ، مدريد، ١٩١٦ م .

- العربى : (أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أحمد المعافرى الأندلسى الاشبيلى ت : ٥٤٣هـ) : العواصم من القواصم (تحت عنوان : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية)، جـ٢ تحقيق د. عمار الطالبى ، ط. الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٧٤م .

- ــــــــــــ : أحكام القرآن ، تحقيق د. على محمد البيجاوى طبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

- ابن عبد الشكور : (محب الله البهارى الهندى ت : ١١١٩هـ): مسلم الثبوت ، طبعة بولاق ، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

عياض : (القاضى أبو الفضل بن موسى اليحصبى ت : ٥٤٤هـ): ترتيب المدارك فى معرفة مذهب أعيان الإمام مالك تحقيق د. أحمد بكير ، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت ، ١٩٦٧م .

- الغزالى : (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد ت : ٥٠٥هـ) ، المستصفى من علم الأصول تحقيق مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى، القاهرة ، ١٩٧٠م .

- ــــــــــ : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط٢ ، القاهرة، ١٩٦٠م .

- ــــــــــ : تهافت الفلاسفة ، تحقيقد. سليمان دنيا ، ط٦ دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٠م .

- ــــــــــ : معيار العلم فى فن المنطق ، تحقيق مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ــــــــــ : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، القاهرة ، ١٩٥٣م.

- ــــــــــ : القسطاس المستقيم ، نشرة مصطفى القبانى الدمشقى مطبعة التقدم، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ــــــــــ : محك النظر ، دار القاهرة الحديثة ، بيروت ، ١٩٦٦م .

- ــــــــــ : الاقتصاد فى الاعتقاد ، مكتبة الجندى، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ــــــــــ : قانون التأويل ، نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٦٥هـ .

- ــــــــــ : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى، القاهرة ، بدون تاريخ .

- الفارابى : (أبو نصر ت : ٣٣٨هـ) : إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ ، القاهرة ١٩٦٨مك .

- فورفوريوس : ايساغوجى ، الترجمات العربية لمنطق أرسطو ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٨٠م .

- القزوينى : (زكريا بن محمد) : آثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر، بيروت ، بدون تاريخ .

- ابن القفطى : (جمال الدين أو الحسن على القاضى الأشرف يوسف ت : ٦٤٦هـ) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- القرافى : (شهاب الدين أحمد بن ادريس ت : ٦٨٤هـ) : شرح د. طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٣م .

- ابن كثير : عماد الدين أبى الفدا اسماعيل بن عمر القرشى ت : ٧٧٤هـ) : البداية والنهاية ، الجزء الثالث عشر دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٠م .

- المراكشى : (عبد الواحد بن على ت : ٦٤٧هـ) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق د. محمد سعيد العريان ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٣م .

- المقريزى : (تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر ت : ٨٤٥هـ) كتاب المُقفى الكبير، تحقيق د. محمد اليعلاوى، ط١ ، المجلد السابع ، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م .

- ـــــــــ : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة، الجزء الثانى، ١٣٢٦هـ- ١٩٠٨م .

- الماوردى : (أبو الحسين على بن محمد بن حبيب البصرى ت : ٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، طبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

- ابن منظور : (جمال الدين محمد بن مكرم الانصاريت : ٦٣٠هـ): لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ابن النجار ك (أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى): شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلى، د. نزيه حماد ، الجزء الأول، دار الفكر، دمشق ، ١٩٨٠م .

- الأندلسى : (القاضى صاعد بن أحمد ت : ٤٦٢هـ) : طبقات الأمم ، نشرة الأب لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ١٩١٢م.

- ابن الهمام : (كمال الدين محمد بن عبد الواحد ت : ٨٦١هـ) : كتاب التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية ، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ، ١٣٢٢هـ.

ثانيا : المراجع العربية :

- آتاى (د. حسين) : مقدمة كتاب المحصل للرازى، دار التراث، القاهرة، ١٩٩١م .

- أحمد (د. قيس هادى) : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون ، دار الشئون الثقافية العامة، ط٢ ، العراق، ١٩٨٦م .

- اسماعيل (د. شعبان محمد) : التشريع الإسلامى «مصادره وأطواره» ، طبعة القاهرة، ١٩٧٧م .

- اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية ، طبعة مكتبة الأنجلو، القاهرة ، ١٩٦٨م .

- بدران (د. بدران أبو العينين) : أصول الفقه الإسلامى، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، بدون تاريخ.

- بدوى (د. عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين، ط١ ، الجزء الأول، بيروت ، ١٩٧٣م .

- ــــــــــ : الغزالى ومصادره اليونانية، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى لأبى حامد الغزالى، القاهرة ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م .

- تسيهر (أجناس جولد) : موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه التراث، اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية القاهرة، ١٩٤٦م .

- ــــــــــ : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصرى، القاهرة ، ١٩٤٦م .

- الجابرى (د. محمد عابد) : نحن والتراث «قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى »، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ط٥ ، بيروت ، ١٩٨٦م .

- ــــــــــ : تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٥ ، بيروت ، ١٩٩١م .

- جارديه (لويس بالاشتراك مع الأب جورج قنواتى) : فلسفة التفكير الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. صبحى الصالح وفريد جبر ، ط٢ ، الجزء الأول، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧٨م .

- الجندى (د. محمد على محمد) : تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين «دراسة فى مجال العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية»، طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م .

- حسن (اكرام فهمى) : تقليد الطب المنطقى فى مدرسة الاسكندرية وأثره فى تطور المنطق العربى، رسالة ماجستير (غير منشورة) ، مودعة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩١م .

- الحفناوى (د. محمد ابراهيم) : نظرات فى أصول الفقه، دار الحديث القاهرة ، بدون تاريخ .

- حميد الله (د. محمد) : مقدمة باللغة الفرنسية لكتاب المعتمد فى علم أصول الفقه لأبى الحسين البصرى، طبعة دمشق ، أواخر الجزء الثانى ، ١٩٦٥م.

- خلاف (الشيخ عبد الوهاب) : علم أصول الفقه، ط. القاهرة ، بدون تاريخ .

- الدين (د. شرف وعبد العظيم) : تاريخ التشريع الإسلامى، الخرطوم ١٩٧٢م .

- الديب : (د. عبد العظيم محمود) : إمام الحرمين «حياته وعصره وآثاره وفكره» ، دار القلم، الكويت، ١٩٨١م .

- ــــــــــ : مقدمة البرهان فى علم أصول الفقه للإمام الجوينى، الجزء الأول، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٣ ، الاقهرة ١٩٩٢م .

- رسل : (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الجزء الأول، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٦٧م .

- ريشر : (نيقولا) : تطور المنطق العربى، ترجمة وتعليق وتقديم د. محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٥م .

- الزايد : (د. عبد الله بن عبدالله) : ابن حزم الأصولى ، رسالة دكتوراه ، «غير منشورة» كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، جامعة الأزهر، ١٩٧٤م .

- الزركان : (د. محمد صالح) : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر، بيروت ، ١٩٦٣م .

- أبو زهرة : (الشيخ محمد أحمد) : الغزالى الفقيه ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م .

- ــــــــــ : أصول الفقه، دار الفكر العربى، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ــــــــــ : الشافعى «حياته وعصره وآرائه وفقهه» ، دار الفكر العربى، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ــــــــــ : مالك «حياته وعصره وآرائه وفقهه»، دار الفكر العربى القاهرة، ١٩٦٤م.

- ــــــــــ : ابن تيمية ، دار الفكر العربى، القاهرة ، ١٣٦٧هـ .

- زيدان : (د. محمود فهمى) : الاستقراء والمنهج العلمى، طبعة الجامعة العربية ، بيروت ، ١٩٦٦م.

- الساعاتي :(د. حسن) : المنهج الوضعى عند الإمام الغزالى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للغزالى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م .

- أبو سعده : (د. محمد حسينى) : موقف الشهرستانى النقدى من آراء المتكلمين والفلاسفة ، رسالة دكتوراه، «غير منشورة» مودعة فى مكتبة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥م.

- ــــــــــــــ : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى، طبعة شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٩٠م .

- ــــــــــــــ : المنهج النقدى عند الباقلانى، دار حريبه ، القاهرة ١٩٩١م .

- ــــــــــــــ : الآثار السينوية فى مذهب الغزالى فى النفس الإنسانية، ط ١، دار حرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١م .

- الشافعى : (د. حسن محمود عبد اللطيف) : المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ، القاهرة، ١٩٩١م.

- الشافعى : (د. أحمد محود) : أصول الفقه الإسلامى، مؤسسة الثقافة الجامعة ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م .

- صبحى : (د. أحمد محود) : فى علم الكلام، دراسة فلسفية فى أصول الدين ، الجزء الثانى (الأشاعرة) ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م .

- الصدر : (د. محمد باقر) : دروس فى علم الأصول ، دار الكتاب اللبنانى ، الكتاب الثانى، بيروت، ١٩٨٠م.

- صليبا : (د. جميل) : المعجم الفلسفى «مادة استقراء» ، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١م.

- طاهر : (د. حامد) : قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت ، وابن رشد، بحث منشور ضمن كتابه الفلسفة الإسلامية «مدخل وقضايا» مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩١م.

- طنطاوى : (د. محمود محمد) : المدخل إلى الفقه الإسلامى، مكتبة وهبة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- عبد الرازق : (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م.

- عبد القادر : (د. ماهر) : مناهج ومشكلات العلوم الاستقرائية القاهرة، بدون تاريخ.

- عبد الكريم : (د. محمد الغريب) : محاضرات تمهيدية فى علم الاجتماع ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة، ١٩٨٠م .

- عبد اللاه : (عابدين السيد) : المنهج العقلى عند ابن رشد فى آرائه الفقهية ، رسالة ماجستير ، «غير منشورة» مودعة بكلية الآداب بسوهاج ، جامعة أسيوط، ١٩٩٢م .

- عبد الحميد : (د. محسن) : تجديد الفكر الإسلامى، دار الصحوة القاهرة، ١٩٨٥م.

- عبد الباقى : (محمد فؤاد) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث ، القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

- عبد الرحمن : (د. حسن عبد الحميد) : المنهج فى علم أصول الفقه ضمن كتابه فى فلسفة العلوم ومناهج البحث ، الذى كان بالاشتراك مع الدكتور/ محمد مهران ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٠م .

- ــــــــــ : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى، «المنهج فى النسق الفقهى الإسلامى» حوليات كلية الآداب، الحولية الثامنة ، الكويت ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

- عبد الرحمن : (د. جلال الدين) : غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول ، مطبعة السعادة ، جـ١ ، القاهرة، ١٩٧٩م .

- عزام : (د. محفوظ على) : فى التفكير العلمى، مطبعة الزهراء، القاهرة ، ١٩٨٧م.

- العراقى : (د. عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

- ــــــــــ : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط١ ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٨٠م.

- العريبى : (د. محمد ياسين) : الصراع بين الأنا والمنطقية والأنا الجدلية عند ابن سينا، مقال منشور بمجلة الوحدة ، السنة الخامسة ، عدد ٥١ ، كانون الأول، (ديسمبر ١٩٨٨م) ، جمادى الأولى ١٤٠٩هـ.

- أبو عبيد : (د. عارف خليل) : الإمام داود الظاهرى وأثره فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه «غير منشورة» مودعة بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ، جامعة الأزهر، ١٩٧٨م.

- فاخورى : (د. عادل) : منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٨٠م.

- قنواتى : (الأب جورج) : مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مهرجان ابن رشد ، الجزائر ١٩٨٧م .

- مدكور : (د. ابراهيم بيومى) : المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، ترجمة عن الفرنسية د. حامد طاهر ، ضمن كتابه : مدخل إلى علم المنهج مكتبة الزهراء ، القاهرة، ١٩٩٠م .

- ــــــــــــــ : فى الفلسفة الإسلامية «منهج وتطبيقه» الجزء الثانى دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣م.

- ــــــــــــــ : مقدمة كتاب المدخل لابن سينا ، وزارة المعارف العمومية، القاهرة ، ١٩٥٢م .

- ــــــــــــــ : مقدمة كتاب المقولات لابن سينا ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة، ١٩٥٩م .

- مدكور : (د. محمد سلام): مناهج الاجتهاد فى الإسلام فى الأحكام الفقهية والعقائدية، القاهرة ، ١٩٧٠م .

- محمد : (د. صبرى عثمان) : مسألة قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والإمام الغزالى، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ١٩٨٧م .

- محمد : (ناصر هاشم) : المنطق عند ابن حزم ، رسالة ماجستير «غير منشورة» مودعة بكلية الآداب ، جامعة عين شمس، ١٩٩٠م .

- محمد : (محمود محمد علي) : المنطق الإشراقى عند السهروردى المقتول فى ضوء المنطق الأوربى الحديث ، رسالة ماجستير، «غير منشورة» مودعة بكلية الآداب بسوهاج جامعة اسيوط ، ١٩٩٢م.

- المحمصانى : (د. صبحى) : فلسفة التشريع فى الإسلام، مكتبة الكشاف ومطبعتها، بيروت ، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م .

- موســـــى : (د. جلال) : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٥م.

- النشار (د. على سامى) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليس ، دار الفكر العربى، القاهرة، ط١، ١٩٤٧م.

- ــــــــــــــ : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف ، ط٤، القاهرة، ١٩٦م.

- النجار : (د. عبد المجيد عمر) : انتشار الأشعرية بأفريقية والمغرب ، مقال نشره ضمن كتابه ، فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب ، دار الغرب الإسلامى، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م .

- ــــــــــــــ : الاجتهاد عند ابن تومرت ، مقال نشره ضمن كتابه فصول فى الفكر الفلسفى بالمغرب، بيروت ، لبنان ١٩٩٢م.

- ــــــــــــــ : «الصلة بين المنطق وبين الفقه كما انتهت عند ابن عرفه، مقال نشره ضمن كتابه فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

- ــــــــــــ : فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبى، مقال نشره ضمن كتابه فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب، بيروت، لبنان ، ١٩٩٢م.

- ــــــــــــ : المهدى ابن تومرت ، دار الغرب الإسلامى، بيروت لبنان، ١٩٨٣م.

- ــــــــــــ : فى فقه التدين «فهمًا وتنزيلاً ، جـ٢ ، ط١ ، مؤسسة أخبار اليوم ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

- النجار : (د. عامر) : الطهارة فى الإسلام ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

- ياسين : (د. جعفر آل) : المنطق السينوى «عرض ودراسة للنظرية عند ابن سينا ، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ، لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

- يفوت : (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء المغرب، ١٩٨٦م.

ثالثا : المراجع الأجنبية :

- Basson (H.-A.) & Oconnor (D.-J.): Introduction to symbalic Logic, London, 1965 .

- Bronschvig (R.) : Pour ou contre la logique grecque, chez les theologiens Juristes de l'Islam : Ibn Hazm , Al - Ghazali, Ibn Taimiyya, "in" oriente occidente nel medioveo : filosofiae, scienze, Rome, academia Nazionale del lincei, 1971.

- Goblot : Traite de logique, 4 ed ., Paris, 1962 .

- Hanafi (H.) : les methodes d' Exegese essai sur la scienzc des indements de la comprehamsion Elm usul Alfiqh, le caire, 1965 .

- Iqbal , (M.) : The development of metaphysics in persia, London , 1908 .- Keynes (J.M.) : Formal Logic, London, Macmillan 4 th ., ed 1906 .

Mill (I.S) : Asystem of Logic, London , 1970 .

- Margoliouth , (P.S.) : The early development of Mohammedenism London, ed . Williams and Norgate, 1914 .

- Von Wright (G. H.) : The logical porblem introduction , 2 nd ., ed Basil Black well, Oxford, 1957 .

رقم الإيداع ٢٦١٠ /٢٠٠٠

الترقيم الدولى 3 - 027 - 322 - 977

دار روتابرينت للطباعة ت: ٣٥٥٢٣٦٢ - ٣٥٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق